EDMUND HUSSERL

L'ORIGINE DE LA GÉOMÉTRIE

TRADUCTION ET INTRODUCTION
PAR JACQUES DERRIDA

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Avertissement

Le texte dont nous proposons ici la traduction a été publié pour la première fois, dans son intégralité originale, par Walter Biemel, dans le volume VI des Husserliana « Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, *Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* » *(M. Nijhoff, La Haye, 1954). Il y est classé comme texte annexe n° III (pp. 365-386) au paragraphe de la* « Krisis... » *consacré à la* « *géométrie pure* » *(IIe Partie, § 9* a, *pp. 21-25). C'est à cette édition critique que nous nous sommes reporté dans notre traduction.*

Le manuscrit original date de 1936. Sa transcription dactylographique ne porte aucun titre. Auteur de cette transcription, Eugen Fink en a également publié une version élaborée dans la Revue internationale de Philosophie *(n° 2, 15 janvier 1939, pp. 203-225), sous le titre* « Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem. » *Depuis, c'est sous cette forme que le texte a été lu et fréquemment cité. Son histoire, au moins, lui conférait donc déjà un certain droit à l'indépendance.*

Nous remercions le R. P. H. L. Van Breda et l'éditeur M. M. Nijhoff d'avoir bien voulu nous autoriser à présenter la traduction séparée de ce texte.

ISBN 978-2-13-057916-8
ISSN 0768-0708

Dépôt légal – 1re édition : 1962
6e édition : 2010, janvier

Pour le texte de E. Husserl :
© 1954, M. Nijhoff, La Haye (Tous droits réservés)

Pour l'introduction, la traduction et les notes :
© 1962, Presses Universitaires de France
6, avenue Reille, 75014 Paris

INTRODUCTION

Par sa date et par ses thèmes, cette méditation de Husserl appartient au dernier groupe d'écrits rassemblés autour de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1). Elle y est fortement enracinée et, dans cette mesure, son originalité risque de n'être pas immédiatement apparente. Si *L'Origine de la Géométrie* se distingue de la *Krisis*..., ce n'est pas en vertu de la nouveauté de ses descriptions. Presque tous les motifs en sont déjà présents dans d'autres recherches, qu'elles lui soient largement antérieures ou à peu près contemporaines. Il s'agit en effet, ici encore, du statut des objets idéaux de la science — dont la géométrie est un exemple —, de leur production par actes d'identification du « *même* », de la constitution de l'exactitude par idéalisation et passage à la limite à partir des matériaux sensibles, finis et préscientifiques du monde de la vie. Il s'agit ici encore des conditions de possibilité, solidaires et concrètes, de ces objets idéaux le langage, l'intersubjectivité, le monde, comme unité d'un sol et d'un horizon. Enfin, les techniques de la description phénoménologique, notamment celle des diverses réductions, sont toujours mises en œuvre. Moins que jamais leur validité et leur fécondité ne paraissent entamées aux yeux de Husserl.

Au premier abord, *L'Origine de la Géométrie* ne se distingue pas davantage par le double faisceau de critiques qu'on y voit dirigées,

(1) *Husserliana*, Band VI, Herausgegeben von Walter Biemel, M. Nijhoff, La Haye, 1954. Nous la désignerons en référence par la lettre *K*.

d'une part contre une certaine irresponsabilité techniciste et objectiviste dans la pratique de la science et de la philosophie; d'autre part, contre un historicisme aveuglé par le culte empiriste du *fait* et la présomption causaliste. Les premières critiques étaient au point de départ de *Logique formelle et logique transcendantale*, des *Méditations cartésiennes* et de la *Krisis*... Les secondes étaient apparues beaucoup plus tôt, dans les *Recherches logiques*, dans *La philosophie comme science rigoureuse* dont elles étaient la préoccupation essentielle, et dans les *Idées*... I. La réduction, sinon la condamnation, du génétisme historiciste a toujours été solidaire de celle du psychogénétisme; et quand une certaine historicité est devenue thème pour la phénoménologie, malgré le prix de bien des difficultés, il ne sera jamais question de revenir sur ce procès.

Mais jamais les deux dénonciations de l'historicisme et de l'objectivisme n'avaient été si organiquement unies que dans *L'Origine de la Géométrie*, où elles procèdent d'un même élan et s'entraînent mutuellement tout au long d'un itinéraire dont l'allure est parfois déconcertante (1). Or la singularité de notre texte tient à ce que la conjonction de deux refus classiques et éprouvés suscite un dessein inédit mettre au jour, d'une part, un nouveau type ou une nouvelle profondeur de l'historicité, et déterminer d'autre part, corrélativement, les instruments nouveaux et la direction originale de la réflexion historique. L'historicité des objectités idéales, c'est-à-dire leur *origine* et leur *tradition* — au sens ambigu de ce mot qui enveloppe à la fois le mouvement de la transmission et la perdurance de l'héritage — obéit à des règles insolites, qui ne sont ni celles des enchaînements factices de l'histoire empirique, ni celles d'un enrichissement idéal

(1) Ces pages de Husserl, d'abord écrites pour soi, ont en effet le rythme d'une pensée qui se cherche plutôt qu'elle ne s'expose. Mais ici la discontinuité apparente tient aussi à une méthode toujours régressive, qui choisit ses interruptions et multiplie les retours vers son commencement pour le ressaisir chaque fois dans une lumière récurrente.

et anhistorique. La naissance et le devenir de la science doivent donc être accessibles à une intuition historique d'un style inouï, où la réactivation intentionnelle du sens devrait précéder et conditionner — *en droit* — la détermination empirique du fait.

Dans leur irréductible originalité, l'historicité de la science et la réflexion qu'elle appelle, la *Geschichtlichkeit* et l'*Historie* (1), ont des conditions aprioriques communes. Aux yeux de Husserl, leur dévoilement est principiellement possible et devrait nous amener à reconsidérer dans leur plus large extension les problèmes de l'historicité universelle. Autrement dit, la possibilité de quelque chose comme une histoire de la science impose une relecture et un réveil du « *sens* » de l'histoire en général : son *sens* phénoménologique se confondra en dernière instance avec son *sens* téléologique.

De ces possibilités de principe, Husserl tente de faire ici l'épreuve singulière — à propos de la géométrie — et d'y déchiffrer la prescription d'une tâche générale. Comme la plupart des textes husserliens, *L'Origine de la Géométrie* a une valeur à la fois programmatique et exemplaire. La lecture doit donc en être marquée par cette conscience d'exemple propre à toute attention éidétique, et se régler sur le pôle de cette tâche infinie à partir de laquelle seule une phénoménologie peut ouvrir son chemin. Dans l'introduction que nous allons maintenant tenter, notre seule ambition sera de reconnaître et de situer, en ce texte, une étape de la pensée husserlienne, avec ses présuppositions et son inachèvement propres. Ultime en fait, ce moment du radicalisme husserlien ne l'est peut-être pas en droit. Husserl semble en convenir à plusieurs reprises. C'est donc de son intention même que nous essaierons toujours de nous inspirer, lors même que nous nous attacherons à certaines difficultés.

(1) Dans notre traduction, nous ne signalerons entre parenthèses la distinction entre *Historie* et *Geschichte* que lorsqu'elle répond à une intention explicite de Husserl, ce qui n'est pas, il s'en faut, toujours le cas.

I

L'objet mathématique semble être l'exemple privilégié et le fil conducteur le plus permanent de la réflexion husserlienne. C'est que l'objet mathématique est *idéal*. Son être s'épuise et transparaît de part en part dans sa phénoménalité. Absolument objectif, c'est-à-dire totalement délivré de la subjectivité empirique, il n'est pourtant que ce qu'il apparaît. Il est donc toujours déjà *réduit* à son sens phénoménal et son être est d'entrée de jeu être-objet pour une conscience pure (1).

La *Philosophie der Arithmetik*, première œuvre importante de Husserl, aurait pu s'intituler *L'Origine de l'Arithmétique*. Il s'agissait déjà, comme dans *L'Origine de la Géométrie*, malgré une inflexion psychologiste dont on a souvent et justement souligné l'originalité (2), de réactiver le sens originaire des unités idéales de l'arithmétique par un retour aux structures de la perception et aux actes d'une subjectivité concrète. Husserl se proposait déjà de rendre compte *à la fois* de l'idéalité normative du nombre — qui n'est jamais un fait empirique accessible à une histoire de même style — et de sa fondation dans et par l'acte vécu d'une production (3). La genèse de l'arithmé-

(1) Sur la question de savoir si l'objet mathématique est, pour Husserl, le modèle de la constitution de tout objet, et sur les conséquences d'une telle hypothèse, cf. la discussion à laquelle ont participé W. Biemel, E. Fink et R. Ingarden, à la suite de la conférence de W. Biemel sur « Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl », in *Husserl* (Cahiers de Royaumont, 1959), pp. 63-71.

(2) Cf. en particulier W. Biemel, *ibid.*, pp. 35 sq. Malgré sa sévérité pour cette tendance psychologiste, Husserl n'a cessé de se référer à son premier livre, en particulier dans la *Logique formelle et transcendantale*.

(3) « *Les nombres sont des créations de l'esprit, dans la mesure où ils constituent des résultats d'activités que nous exerçons à l'égard de contenus concrets ; mais ce que créent ces activités, ce ne sont pas de nouveaux contenus absolus, que nous pourrions retrouver ensuite quelque part dans l'espace ou dans le « monde extérieur » ; ce sont proprement des concepts de relation, qui ne peuvent jamais qu'être produits, mais d'aucune façon trouvés quelque part tout faits.* » Ce passage remarquable, qui désigne déjà la production — donc l'historicité originaire — d'idéalités qui n'appartiendront

tique, toutefois, n'est pas alors pensée comme une histoire de l'arithmétique, en tant que forme de culture et aventure de l'humanité. En 1887-1891, l'origine de l'arithmétique était décrite en termes de *genèse psychologique*. Après cinquante années de méditation, *L'Origine de la Géométrie* répète le même projet sous l'espèce d'une *histoire phénoménologique*. Cette fidélité est d'autant plus remarquable que le chemin parcouru est immense. Il passe d'abord par la réduction de toute genèse historique ou psychologique. Puis, quand la dimension génétique de la phénoménologie est découverte, la genèse n'est pas encore l'histoire. Par le passage, annoncé dans les *Idées*... I, puis accompli entre les années 1915-1920, de la constitution statique à la constitution génétique, Husserl n'avait pas encore engagé la description phénoménologique dans les problèmes de l'historicité. La thématisation de la genèse transcendantale maintenait la réduction de l'histoire ; tout ce qu'on peut ranger sous la catégorie de l'esprit objectif et du monde de la culture restait refoulé dans la sphère de l'intra-mondanité. Le retour à l'expérience antéprédicative, dans *Erfahrung und Urteil* et dans *Logique formelle et logique transcendantale* descendait jusqu'à une couche pré-culturelle et pré-historique du vécu. Et quand Husserl parle, dans les *Méditations cartésiennes*, de l'unité d'une histoire, il s'agit de l'unité de traces, de « *renvois* », de « *résidus* » des synthèses *à l'intérieur* de la sphère égologique pure (1). Husserl le souligne les objets idéaux, produits « *supérieurs* » de la raison, qui assurent seuls la possibilité de l'historicité, c'est-à-dire, toujours, de la conscience d'histoire intersubjective, n'appartiennent pas à l'*eidos* de l'*ego* concret (2). A la fin de la troisième des *Méditations cartésiennes*, les recherches concernant en particulier la « *théorie* »...

plus jamais au temps et à l'espace de l'histoire empirique, est extrait de *Über den Begriff der Zahl* (1887), repris comme premier chapitre de la *Philosophie der Arithmetik* (1891). Il est traduit par W. BIEMEL, *ibid.*, p. 37.

(1) *Méditations cartésiennes*, IVe M., §§ 37 et 38, trad. E. LEVINAS, pp. 63-67. Nous nous référerons désormais à cette traduction qui sera désignée par *M.C.*

(2) *Ibid.*, § 37, trad. p. 66.

de « *l'homme, de la communauté humaine, de la culture, etc.* », sont définies comme des tâches ultérieures, régionales et dépendantes (1). Toutes ces réductions valent *a fortiori* pour les descriptions de la temporalité primordiale et de la durée immanente (2).

Ainsi la neutralisation de la genèse psychologique et celle de l'histoire vont-elles encore de pair dans les textes qui mettent le devenir transcendantal à leur foyer. Mais quand, à l'époque de la *Krisis*..., c'est l'histoire elle-même qui fait irruption dans la phénoménologie, un nouvel espace d'interrogation est ouvert, qu'il sera difficile de maintenir dans les limites régionales qui lui étaient depuis longtemps prescrites.

Constamment *pratiqué* dans la *Krisis*... elle-même, ce nouvel accès à l'histoire n'y est jamais *problématisé*. Du moins ne l'est-il jamais directement et en tant que tel. D'une part, en effet, la conscience de crise et l'affirmation d'une téléologie de la raison *ne* sont *que* le chemin ou le moyen d'une nouvelle légitimation de l'idéalisme transcendantal. D'autre part, la mise en perspective de tout le devenir de la philosophie occidentale, la définition de l'*eidos* européen et de l'homme aux tâches infinies, le récit des aventures et mésaventures du motif transcendantal, chaque fois dissimulé par le geste même qui le découvre, tout cela ouvrait à la rétrospection synoptique un crédit qu'aucune critique de la raison historique n'avait explicitement et préalablement justifié. Ni les structures de l'historicité en général (dont on ne sait encore si l'historicité de la science et de la philosophie sont un exemple ou une exception, la possibilité la plus haute et la plus révélatrice ou le simple dépassement), ni les méthodes de la phénoménologie de l'histoire n'avaient fait l'objet de questions

(1) *Ibid.*, § 29, trad. p. 54.

(2) Sur le problème de l'histoire dans la philosophie de Husserl, nous renvoyons en particulier au très bel article de P. RICŒUR, « Husserl et le sens de l'histoire », *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-octobre 1949, pp. 280-316. Sur ce qui fait obstacle à une thématisation directe de l'histoire dans une phénoménologie transcendantale qui l'appelle en même temps, cf. notamment pp. 282-288.

originales. Cette confiance était portée par le système des certitudes apodictiques de la phénoménologie elle-même, qui peut être considérée comme une critique de la raison en général. Si cette lecture téléologique de l'histoire ne pouvait être marquée aux yeux de Husserl par l'imprudence dogmatique avec laquelle tant de philosophes, d'Aristote à Hegel, puis à Brunschvicg, n'ont perçu dans le passé que le pressentiment laborieux de leur propre pensée, c'est qu'elle renvoyait à l'Idée même de la phénoménologie transcendantale, qui n'est pas un système philosophique.

Mais elle n'y renvoyait que *médiatement*. Il fallait encore montrer, de façon spécifique, concrète et directe :

1. que l'histoire, en tant que science empirique, était, comme toutes les sciences empiriques, dans la dépendance de la phénoménologie qui seule pouvait lui révéler son fonds de présuppositions éidétiques. Cette dépendance, fréquemment affirmée, avait toujours été traitée par prétérition, signalée plutôt qu'explorée (1) ;

2. que l'histoire dont le contenu propre — à la différence de celui des autres sciences matérielles et dépendantes — était, en vertu de son sens d'être, toujours marqué par l'unicité et l'irréversibilité, c'est-à-dire la non-exemplarité, se prêtait encore à des variations imaginaires et à des intuitions éidétiques ;

3. que, outre le contenu empirique et non exemplaire de l'histoire, le contenu de certaines éidétiques — celui de la géométrie, par exemple, comme éidétique de la nature spatiale — avait été lui-même produit ou révélé dans une histoire qui habite irréductiblement son sens d'être. Si l'histoire de l'éidétique géométrique est exemplaire, comme l'affirme Husserl, l'histoire en général risque de n'être plus

1) Ce qui, par exemple, ne fut pas le cas de la psychologie, dont les rapports avec la phénoménologie ont été plus abondamment définis, notamment dans *Ideen*... II, les *Méditations cartésiennes*, et dans la troisième partie de la *Krisis*... La récente publication, par W. Biemel, des Leçons de 1925 et des textes annexes consacrés à la « Psychologie phénoménologique » (*Husserliana*, IX) en est un très riche témoignage.

alors un secteur dépendant et distinct d'une phénoménologie plus radicale. Tout en demeurant dans une relativité déterminée, elle n'engage pas moins la phénoménologie de part en part, avec toutes ses possibilités et responsabilités, ses techniques et attitudes originales.

Ces trois ambitions, qui sont aussi des difficultés, animent sans doute la *Krisis*... et, plus virtuellement, les œuvres antérieures. Mais c'est dans *L'Origine de la Géométrie* et dans de courts fragments de la même époque qu'elles sont, semble-t-il, le plus immédiatement assumées.

Il faut y prendre garde elles ne sont alors que *servies* par des thèmes déjà familiers qu'elles orientent en un sens nouveau. Plus encore qu'un prolongement de la *Krisis*..., la tentation pourrait être forte de ne voir, en effet, dans *L'Origine de la Géométrie* — compte tenu de la brièveté de l'esquisse — que la préface à une réédition de la *Logique formelle et transcendantale*, dont le dessein serait simplement adapté à une ontologie matérielle. Dans son Introduction à cet ouvrage, Husserl aperçoit en effet dans « *la situation présente des sciences européennes* » le motif de « *prises de conscience radicales* » (1). Or pour Husserl, on le sait, la signification critique d'une telle situation tient moins à quelque conflit épistémologique inhérent au développement interne de ces sciences qu'à un divorce entre, d'une part, l'activité théorique et pratique de la science dans l'éclat même de son progrès et de ses succès, et, d'autre part, son sens pour la vie et la possibilité d'être rapportée à la totalité de *notre* monde. Cette libération de la science à l'égard de ses assises dans la *Lebenswelt* et à l'égard des actes subjectifs qui l'ont fondée reste, sans doute, une condition nécessaire de ses conquêtes; mais elle comporte aussi la menace d'une aliénation objectiviste, qui nous dissimule les origines fondatrices, nous les rend étrangères et inaccessibles. Cette occultation, qui est

(1) *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), traduction S. Bachelard, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée » 1957), p. 8. Cf. aussi le commentaire de S. Bachelard, in *La logique de Husserl*, notamment pp. 17-40.

aussi une technicisation et qui suppose la « *naïveté de niveau supérieur* » (1) du savant devenu irresponsable, a du même coup ruiné la « *grande foi* » (2) des sciences et de la philosophie en elles-mêmes; elle a rendu notre monde « *incompréhensible* » (3). Prendre conscience *(besinnen)* des origines, c'est en même temps se rendre responsable *(verantworten)* du sens *(Sinn)* de la science et de la philosophie; c'est l'amener à la clarté de son « *remplissement* » (4); c'est se mettre en mesure d'en *répondre* à partir du sens de la totalité de notre existence (5).

La même inquiétude et la même volonté s'expriment avec un accent et en des termes rigoureusement identiques dès les premières pages de *L'Origine de la Géométrie*. Et la question qui s'y trouve posée paraît bien n'être, au premier abord, qu'une spécification de la question générale inaugurée et définie dans *Logique formelle et logique transcendantale*. Ne s'agit-il pas, en effet, d'appliquer à une science singulière et dépendante un projet général dont le programme avait déjà été organisé ? Husserl n'avait-il pas écrit

« Ces prises de conscience concernant le sens possible et la méthode possible de la science authentique en général sont bien entendu dirigées en premier lieu sur ce qui est par essence commun à toutes les sciences possibles. En second lieu, il y aurait à poursuivre des prises de conscience correspondantes pour les groupes particuliers de sciences et pour les sciences prises une à une (6) » ?

(1) *Ibid.*, trad. p. 5. Nous nous référerons désormais à cette traduction qui sera désignée par *L.F.T.*

(2) *Ibid.*, p. 8.

(3) *Ibid.*, p. 8.

(4) *Ibid.*, p. 13.

(5) « nous devons dominer cette vie totale et cet ensemble de traditions culturelles et par des prises de conscience radicales rechercher pour nous, en tant qu'êtres isolés et en tant qu'êtres faisant partie d'une communauté, les possibilités et nécessités dernières à partir desquelles nous pouvons prendre position à l'égard des réalités en jugeant, en évaluant, en agissant », *ibid.*, p. 9.

(6) *L.F.T.*, p. 10. Sur le caractère « *directeur* » de la logique, cf. aussi *L.F.T.* § 71, p. 245.

L'antériorité de *Logique formelle et logique transcendantale* par rapport aux problèmes d'origine des autres sciences a une signification systématique et juridique. Sa nécessité tient d'abord à la nature de la logique traditionnelle qui s'est toujours présentée comme doctrine générale de la science, comme science de la science. Cette articulation renvoie aussi à la hiérarchie des ontologies telle qu'elle était déjà élaborée dans *Idées*... I. A l'ontologie formelle (1), traitant des règles pures de l'objectivité en général, sont subordonnées les ontologies matérielles déterminées (2). Or la géométrie est une ontologie matérielle dont l'objet est déterminé comme spatialité de la chose naturelle (3).

On s'expliquera ainsi que toute une dimension de *L'Origine de la Géométrie* accuse cette dépendance et cette relative superficialité de la description. A plusieurs reprises, Husserl y note qu'il présuppose la constitution des objectités (4) idéales de la logique et du

(1) L'ontologie formelle désigne ici la logique formelle « *au sens étroit* », et « *toutes les autres disciplines qui constituent la « mathesis universalis » formelle (donc aussi l'arithmétique, l'analyse pure, la théorie de la multiplicité)* », cf. *Idées*... I, trad. P. RICŒUR, p. 34.

(2) Cf. *Idées*... I, §§ 8, 9, 10, 17, trad. P. RICŒUR, pp. 33-43 et 57-59. Nos références à *Idées*... I renverront désormais directement à la traduction de P. RICŒUR.

(3) « Comme on le voit clairement, l'*essence* de la chose matérielle implique qu'elle soit une res extensa, et ainsi la *géométrie est la discipline ontologique qui se rapporte à un moment éidétique de cette structure de chose* (Dinglichkeit), *c'est-à-dire à la forme spatiale* » (c'est Husserl qui souligne), *Idées*... I, § 9, p. 37.

Cf. aussi *Idées*... I, § 25, p. 80 : la géométrie et la cinématique (que Husserl lui associe toujours dans la *Krisis* et dans *L'Origine*...) y sont aussi définies comme « *disciplines purement mathématiques... matérielles* ».

(4) Sur la traduction de *Gegenständlichkeit* par *objectité*, cf. *L.F.T.*, p. 18, n. 3 du traducteur. Bien entendu, la notion d'objectité n'a ici aucune complicité de sens avec le concept schopenhaurien d'*Objektität*. Pour la traduction des concepts usuels de la langue husserlienne, nous nous sommes naturellement conformé aux usages consacrés par la traduction des grands ouvrages de HUSSERL : *Idées*... I, traduction par P. RICŒUR ; *Logique formelle et logique transcendantale*, traduction par S. BACHELARD ; *Recherches logiques*, I, II, traduction par H. ÉLIE. Quant aux traductions dont nous avons dû prendre l'initiative, nous serons conduit à les justifier au cours de cette introduction.

langage en général, la constitution corrélative de l'intersubjectivité, etc., et toutes les recherches qui s'y rapportent. En un certain sens, il faudra bien veiller à ne pas inverser cet ordre de dépendance. Le phénomène de « *crise* », comme oubli des origines, a précisément le sens d'une « *inversion* » *(Umkehrung)* (1) de ce type.

Mais c'est aussi dans *Logique formelle et logique transcendantale* que Husserl, tout en justifiant la priorité des réflexions sur la logique, précise qu'il ne s'agit là que d'un chemin parmi d'autres :

« Il y a encore d'*autres chemins* possibles pour des prises de conscience dirigées vers le radicalisme et le présent ouvrage, au moins dans ses passages principaux,

(1) Cf. *L.F.T.*, p. 4. : « *Le rapport originel entre logique et science s'est* inversé *d'une manière remarquable dans les temps modernes. Les sciences prirent leur indépendance, elles élaborèrent sans pouvoir satisfaire pleinement à l'esprit de l'autojustification critique, des méthodes hautement différenciées dont la fécondité était certes sûre du point de vue pratique, mais dont l'action* (Leistung) *n'était pas finalement comprise avec évidence.* » Nous soulignons. C'est d'ailleurs à propos de la science géométrique et des mathématiques en général que Husserl a principalement, et le plus souvent, défini cette *Umkehrung*, comme falsification du sens, déplacement du fondement et oubli des origines. Il l'a fait au moins sous trois formes :

1. La géométrie, modèle de la science exacte, est responsable de la naturalisation du psychique dénoncée dans la première partie de *La philosophie comme science rigoureuse* (cf. en particulier pp. 61, 63, 71, de la trad. Q. LAUER). Songeons aussi à la géométrisation du vécu dont l'absurdité est dénoncée dans *Idées*... I (§§ 72-75, pp. 229-241), à la fois en raison de l'*exactitude* et de la *déductivité* géométriques.

2. C'est l'idéal géométrique (ou celui de la physique mathématique) qui, dogmatiquement reçu, a poussé Descartes à recouvrir le motif transcendantal qu'il avait génialement mis au jour. La certitude du *cogito* devient fondement *axiomatique* et la philosophie se transforme en système *déductif*, *ordine geometrico* : « Mais le fondement est encore plus profond ici qu'en géométrie et est appelé à constituer le dernier fondement de la science géométrique elle-même », *M.C.*, § 3, p. 6 ; cf. aussi *K.*, IIe Partie, en particulier § 21.

3. Enfin, toute la *Krisis*... tend à montrer comment la géométrie, fondement de la mathématisation de la nature, cache la *vraie* nature. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles, sans toutefois remettre explicitement en question la définition de la géométrie comme science éidétique ou ontologie matérielle de la spatialité de la chose naturelle, définition souvent proposée en exemple jusqu'aux *Idées*... I, Husserl ne l'utilisera guère par la suite.

tente de frayer un de ces chemins qui est suggéré précisément par le fait que dans le passé on a référé l'idée de science à la logique conçue comme sa norme (1). »

Aussi, par un *mouvement en vrille* qui fait tout le prix de notre texte, une audacieuse percée s'effectue à l'intérieur des limites régionales de la recherche et les transgresse vers une nouvelle forme de radicalité. A propos de l'histoire intentionnelle d'une science éidétique particulière, une prise de conscience de ses conditions de possibilité nous révélera exemplairement les conditions et le sens de l'historicité de la science en général, puis de l'historicité universelle comme horizon dernier de tout sens et de toute objectivité en général. Dès lors, les rapports architectoniques évoqués à l'instant se trouvent compliqués, sinon renversés. Ce qui démontrerait, si cela était encore nécessaire, à quel point l'ordre juridique des implications est peu linéaire, et difficile la reconnaissance du point de départ.

C'est à l'intérieur de ces difficultés que, avec une prudence extrême, Husserl essaie de faire entendre son propos dans *L'Origine de la Géométrie*.

II

De nombreuses précautions méthodologiques de types divers sont prises, de façon assez enveloppée, dans les premières pages.

1. Tout d'abord, pourvu que la notion d'histoire soit comprise en un sens nouveau, la question posée doit être entendue dans sa résonance la plus historique. Il s'agit d'une répétition d'origine. C'est dire que la réflexion n'opère pas sur ou dans la géométrie elle-même, telle qu'elle « *nous est livrée toute prête* » (2). L'attitude choisie n'est donc pas celle du géomètre : celui-ci dispose d'un système de

(1) *L.F.T.*, p. 11. C'est Husserl qui souligne.

(2) *L'Origine de la Géométrie*, p. 173. Nous renverrons désormais à notre traduction par la lettre *O*.

vérités qui sont déjà là, qu'il suppose ou met en œuvre dans son activité géométrisante, ou encore de possibilités d'axiomatisations nouvelles qui, jusque dans leurs problèmes et leurs difficultés, s'annoncent *déjà* comme des possibilités *géométriques*. L'attitude requise n'est pas davantage celle de l'épistémologue classique qui, dans une sorte de coupe horizontale et anhistorique, étudierait la structure systématique de la science géométrique ou des diverses géométries. Ces deux attitudes reléveraient de ce que Husserl avait déjà défini dans *Logique formelle et logique transcendantale*, et rappelé dans la *Krisis* comme « *naïveté de l'évidence apriorique* » qui « *tient en mouvement tout travail géométrique normal* » (1). Non seulement l'intelligence et la pratique de la géométrie, mais une certaine réflexion seconde sur la géométrie constituée sont toujours possibles et parfois profondes et créatrices, sans que la géométrie soit sollicitée dans son sens d'origine inhumé. C'est toujours à la *Krisis*... qu'il est fait écho.

« Dans l'attitude du géomètre, le besoin (de la question d'origine) ne se fait pas sentir : on a étudié la géométrie, on « comprend » les concepts et les propositions géométriques, on fait familièrement crédit aux méthodes opératoires comme modes d'emploi de formations définies avec précision... (2). »

Aucune activité géométrisante, en tant que telle, si critique soit-elle, ne peut revenir en-deçà de ce « *crédit* ».

2. Mais si l'on quitte les données actuelles ou virtuelles de la géométrie reçue, et si l'on en vient à la dimension verticale de l'histoire, trois confusions nous guettent encore :

A) En premier lieu, on ne s'intéresse pas ici au « *mode d'être que le sens (de la géométrie) avait dans la pensée de Galilée* », ou « *dans celle de tous les héritiers ultérieurs d'un savoir géométrique plus ancien* » (O., 173). Malgré la valeur qui s'attacherait à une telle approche, celle-ci ne

(1) *K.*, § 9 *b*, p. 27.

(2) *Ibid.*, p. 26. Naturellement la « géométrie » désigne ici exemplairement la mathématique et même la logique en général.

relèverait, dans la meilleure hypothèse, que d'une psychologie ou d'une histoire de la connaissance. Même si cette histoire et cette psychologie échappaient, par leur style descriptif, à celles que Husserl a toujours suspectées, même si elles ne réduisaient pas la normativité de l'objet idéal et la *vérité* géométrique à la facticité d'un vécu empirique, elles ne nous renseigneraient que sur le lien d'enracinement factice de la vérité dans un milieu historique ou psychologique de fait. Cet enracinement peut, sans doute, être accessible à une phénoménologie descriptive qui en respecterait toute l'originalité, mais sur le sens d'origine et sur la vérité de la géométrie, il ne nous apprendrait rien.

Car Galilée — dont le nom est ici, plutôt qu'un nom propre, l'index exemplaire d'une attitude et d'un moment (1) — était déjà un héritier de la géométrie (2). Si, dans la *Krisis*..., une place très importante est réservée à Galilée et à sa révolution, que Husserl situe à l'origine de l'esprit moderne en péril, ici l'exigence radicaliste veut que soient défaites les sédimentations sur lesquelles était fondée

(1) Cf. *K.*, § 9 *l*, p. 58 : « ... j'ai rattaché à son nom (Galilée) toutes ces considérations (donc, d'une certaine façon, en simplifiant les choses par une idéalisation), bien qu'une analyse historique plus exacte eût dû reconnaître ce dont, dans ses pensées, il est redevable à ses « précurseurs ». (Je continuerai d'ailleurs, et pour de bonnes raisons à procéder de la sorte.) »

(2) L'inauguration galiléenne, qui ouvre carrière à l'objectivisme en faisant un « en soi » de la nature mathématisée, marque l'acte de naissance d'une crise des sciences et de la philosophie. Aussi retient-elle davantage l'attention de l'auteur de la *Krisis*... Encore Husserl insiste-t-il déjà beaucoup sur la secondarité de la révolution galiléenne et sur l'héritage scientifique qu'elle supposait, notamment celui de « la géométrie pure, la mathématique pure des formes spatio-temporelles en général, prédonnée à Galilée comme une tradition ancienne » (*K.*, § 9 *a*, p. 21), « géométrie relativement développée qui était proposée à Galilée, s'étendant déjà en une application non seulement terrestre, mais astronomique »... (*ibid.*, § 9 *b*, p. 26). Pour Galilée, le sens d'origine de la tradition géométrique était déjà perdu : « Galilée était lui-même, à l'égard de la géométrie pure, un héritier. La *géométrie héritée* et la méthode héritée de l'invention, de la démonstration « intuitives », des constructions « intuitives », *n'*étaient *plus la géométrie originaire*, (elle) était elle-même déjà *vidée de son sens* dans cette « intuitivité. » (*Ibid.*, § 9 *h*, p. 49. C'est Husserl qui souligne.)

l'entreprise d'une mathématisation infinie de la nature. C'est la naïveté galiléenne que, dans sa génialité même, l'on doit *réduire* pour libérer la question vers l'origine de la géométrie.

Dans la *Krisis...*, en évoquant cette cécité de Galilée à l'espace traditionnel de sa propre aventure, en désignant sa « *négligence fatale* » (1), Husserl annonce de la façon la plus précise la tâche qu'il entreprendra un peu plus tard dans *L'Origine...*

« Cela (la géométrie pure comme tradition) était donc déjà là pour Galilée sans que toutefois, on le conçoit bien naturellement, il ressentît le besoin de pénétrer

(1) « Ce fut une négligence fatale que Galilée n'ait pas posé de question-en-retour vers la production originairement donatrice de sens, laquelle opère en tant qu'idéalisation sur l'archi-sol de toute vie théorétique aussi bien que pratique — sur le sol du monde immédiatement intuitif (et ici, spécialement, du monde empirico-intuitif des corps) — et fournit les formations idéales de la géométrie » (*K.*, § 9 *h*, p. 49).

Tout comme l'oubli en général, la « fatalité » de cette « négligence » ou omission *(Versäumnis)*, qui n'est jamais interrogée pour elle-même et en elle-même, est affectée, selon les textes et contextes, de l'une des trois significations suivantes

a) Celle d'une nécessité empirique (dans l'ordre de la psychologie individuelle ou sociale et de l'histoire factice) donc d'une nécessité extrinsèque, et par suite contingente au regard du sens et de la téléologie de la raison. Elle a alors la négativité inconsistante de la « non-essence » *(das Unwesen)*, et de la défaite « apparente » de la raison. Illuminée par la téléologie de la Raison, elle cesse d'être « un destin ténébreux, une fatalité impénétrable » (cf. La crise de l'humanité européenne et la philosophie, trad. P. Ricœur, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1950, pp. 257-258).

b) Celle d'une faute éthico-philosophique radicale : faillite de la liberté et de la responsabilité philosophiques ;

c) Celle d'une nécessité éidétique : nécessité de la sédimentation prescrite à toute constitution et à toute traditionalisation du sens, donc à toute histoire. Cette prescription est à son tour tantôt valorisée (comme condition de l'historicité et de l'avènement progressif de la raison), tantôt dévalorisée comme mise en sommeil des origines et du sens recueilli. Elle est en vérité une valeur menaçante.

Il va de soi que ces trois significations, apparemment irréductibles l'une à l'autre, sont pensées par Husserl à partir d'une seule et même intuition latente. En cette intuition, c'est l'histoire elle-même qui s'annonce. Si l'on parvenait à penser le fondement unitaire à partir duquel ces trois propositions peuvent être reçues simultanément et sans contradiction, c'est l'histoire elle-même qui se penserait. Mais alors disparaîtrait la possibilité d'une crise de la raison, dont la négativité doit être impensable en elle-même.

la façon dont la production idéalisatrice avait surgi à l'origine (c'est-à-dire la façon dont elle avait surgi sur le soubassement du monde sensible pré-géométrique et de ses techniques pratiques), ni le besoin de s'abîmer dans les questions de l'origine de l'évidence mathématique apodictique (1). »

Et si, dans *L'Origine...* (O., 173), Husserl parle de s' « *engager... dans des réflexions qui furent certes fort loin* (ganz fern) *de Galilée* », c'est que, comme il était dit dans la *Krisis* :

« Un Galilée était fort loin *(ganz fern)* de penser que pour la géométrie, comme branche d'une connaissance universelle de l'étant (comme branche d'une philosophie), il pût devenir de quelque façon justifié, voire d'une importance fondamentale, de problématiser l'évidence géométrique, le « comment » de son origine. Comment une conversion dans la direction du regard devait se faire urgente et comment l' « origine » de la connaissance devait devenir le problème capital, c'est ce qui, dans le procès de nos considérations historiques, à partir de Galilée, sera bientôt pour nous d'un intérêt essentiel (2). »

Si la découverte galiléenne réside surtout en une infinitisation formalisante des mathématiques de l'Antiquité, revenir à ces dernières comme à une origine, n'est-ce pas lier l'originarité à une certaine finitude ? il n'est pas possible d'apporter une réponse simple à une telle question. Nous le verrons l'infini avait déjà fait irruption, il était déjà au travail lorsqu'a commencé la première géométrie qui était déjà, elle aussi, une infinitisation.

B) Mais si l'on revient en deçà de Galilée, s'agit-il maintenant d'étudier pour lui-même l'héritage qui lui fut proposé ? Pas davantage. La question d'origine ne sera pas une « *enquête historico-philologique* » à la recherche des « *propositions déterminées* » (O., 175), que les premiers géomètres ont découvertes ou formulées. Il ne s'agirait là que d'une histoire des sciences, au sens classique, qui ferait l'inventaire du contenu déjà constitué des connaissances géométriques, en

(1) *K.*, § 9 *b*, p. 26.

(2) *Ibid.*, pp. 26-27. Cette phrase annonce aussi bien la suite de la *Krisis*, consacrée au motif transcendantal dans la philosophie post-galiléenne, que des recherches comme celle de *L'Origine...*

particulier des premiers postulats, premiers axiomes, premiers théorèmes, etc., contenu qu'il faudrait explorer et déterminer le plus précisément et le plus complètement possible à partir de documents archéologiques. Malgré son incontestable intérêt, une telle investigation ne peut rien nous apprendre sur le sens géométrique des premiers actes géométriques. Elle ne peut même reconnaître et isoler ces actes comme tels qu'en supposant déjà connu le sens originaire de la géométrie.

C) Enfin, s'il est nécessaire de revenir au sens fondateur des premiers actes, il n'est nullement question de déterminer quels furent *en fait* les premiers (1) actes, les premières expériences, les premiers géomètres qui furent responsables *en fait* de l'avènement de la géométrie une telle détermination, quand même elle serait possible, flatterait notre curiosité historique (et tout ce que Husserl attribue à un certain « *romantisme* »), elle enrichirait notre savoir de circonstances empiriques, de noms, de dates, etc. Mais même si, à la limite, elle embrassait la totalité des faits historiques qui ont constitué le milieu empirique d'une fondation de la vérité, elle nous laisserait aveugles sur le sens même d'une telle fondation. Sens nécessaire au regard duquel ces faits n'ont dans le meilleur des cas qu'une signification exemplaire. En droit, ce savoir empirique ne peut se donner comme savoir historique *de* choses se rapportant à la géométrie qu'en supposant la clarté faite sur le sens même de ce qu'on appelle *la* géométrie, c'est-à-dire, ici, sur son sens d'origine. La priorité juridique de cette question d'origine phénoménologique est donc absolue.

Pourtant, elle ne peut être posée que *secondairement* et *au terme*

(1) « Premier » *(erste)* désigne presque toujours chez Husserl soit une primauté indéterminée soit, le plus souvent, une priorité chronologique de fait dans le temps cosmique constitué, c'est-à-dire une facticité originelle. *Proto-*, *Arche-*, *Ur*, renvoie à l'originarité phénoménologique, celle du sens, du fondement, du droit, après la réduction de toute facticité.

d'un itinéraire qui, méthodologiquement, jouit à son tour d'une antériorité de droit. En effet, toutes les enquêtes de types divers, que nous venons de congédier, s'installaient dans l'élément d'une géométrie constituée. Leur objet supposait ou se confondait avec les résultats de la géométrie *toute prête* qu'il nous fallait *réduire* pour atteindre à une conscience d'origine qui fût en même temps une intuition d'essence. Autrement dit, la géométrie *toute prête*, bien qu'elle n'ait pour contenu que des essences idéales, détient ici globalement le statut d'un fait qui doit être réduit dans sa facticité pour se donner à lire dans son sens. Le *fait* a bien, dans ce cas, le sens oublié du *tout fait*. Mais cette réduction a besoin, comme de son point de départ, du résultat constitué qu'elle neutralise. Il faut toujours qu'il y ait déjà eu en fait une histoire de la géométrie pour que la réduction puisse s'opérer. Il faut que j'ai déjà un savoir naïf de la géométrie et que je ne *commence* pas par l'origine. Ici la nécessité juridique de la méthode recouvre la nécessité factice de l'histoire. Malgré certaines apparences, les philosophes de la méthode sont peut-être plus profondément sensibles à l'historicité, alors même qu'ils semblent soustraire à l'histoire la parenthèse du chemin.

Nécessité de procéder à partir du fait de la science constituée, régression vers des origines non empiriques qui sont en même temps des conditions de possibilité, tels sont, nous le savons, les impératifs de toute philosophie transcendantale en face de quelque chose comme l'histoire des mathématiques (1). Pourtant, entre l'intention kantienne

(1) Sur la nécessité de partir des sciences existantes utilisées comme fil conducteur dans la régression transcendantale, cf. *L.F.T.*, p. 13 « Nous présupposons donc les sciences, de même que la logique elle-même, en nous appuyant sur l'« expérience » qui livre ces sciences. Dans cette mesure, notre façon de procéder ne paraît être nullement radicale ; en effet, ce qui est précisément en question, c'est le sens authentique des sciences en général... Cependant authentiquement ou non, nous avons l'expérience des sciences et de la logique en tant que formes culturelles qui nous sont déjà données, qui portent en elles leur intention, leur « sens »... », cf. aussi, à ce sujet, *L.F.T.*, intr., p. 20, et § 102, pp. 356-357, et *M.C.*, § 3, p. 7.

et celle de Husserl, une différence fondamentale demeure, moins facilement saisissable, peut-être, qu'on ne l'imaginerait d'abord.

Dans une rétrospection historique vers l'origine, Kant évoque aussi (1) cette mutation ou cette transformation *(Umänderung)*, cette « *révolution* » qui donna naissance à la mathématique à partir des « *tâtonnements* » empiriques de la tradition égyptienne.

« *L'histoire de cette révolution* », attribuée à « *l'heureuse idée d'un seul homme* » dans « *une tentative à partir de laquelle le chemin que l'on* devait *prendre ne* devait *plus être manqué, et la voie sûre d'une science était* ouverte *et* prescrite *(eingeschlagen und vorgezeichnet war)* pour tous les temps et dans d'infinis lointains *(für alle Zeiten und in unendliche Weiten)* », fut plus « *décisive* » que la découverte empirique « *du chemin du fameux cap* » (2).

Kant est donc, comme Husserl, attentif à la dimension historique des possibilités aprioriques et à la genèse originale d'une vérité dont l'acte de naissance inscrit et prescrit l'omnitemporalité et l'universalité; et ceci non seulement dans l'ouverture de sa possibilité, mais dans chacun de ses développements et dans la totalité de son devenir. Comme Husserl, il neutralise dans la même indifférence le contenu factice de cette « *révolution dans le mode de pensée* ». Il lui importe peu, en effet, que son « *histoire* » « *ne* » nous soit « *point parvenue* » (3). Le sens de la première démonstration peut être saisi de façon rigoureuse, quand bien même nous ne saurions rien de la première expérience factice et du premier géomètre; « *qu'il s'appelât Thalès ou comme l'on voudra* » (4), précise Kant.

Toutefois, l'indifférence de Kant à l'origine factice (aussi bien qu'au contenu de l'exemple — le triangle isocèle — à propos duquel

(1) *Critique de la Raison pure*, Préface de la 2e édition, p. x.

(2) *Ibid.* Nous soulignons ces expressions kantiennes qui sont aussi parmi les plus fréquentes dans *L'Origine de la Géométrie*.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

il développe les implications de la découverte) est plus immédiatement légitime que celle de Husserl. Car la mutation inaugurale qui intéresse Kant *délivre* la géométrie plutôt qu'elle ne la crée ; elle libère, pour nous la livrer, une possibilité qui n'est rien moins qu'historique. Cette « *révolution* » n'est d'abord qu'une « *révélation pour* » le premier géomètre. Elle n'est pas produite par lui. Elle s'entend sous une catégorie dative et l'activité du géomètre auquel « *l'heureuse idée* » est advenue n'est que le déploiement empirique d'une réception profonde. Ce que l'on a traduit le plus souvent par « *révélation* » (1), c'est l'allusion à « *une lumière donnée* », à « *un jour qui se lève pour* » : « *Dem ersten... dem ging ein Licht auf* (2). »

Sans doute, la production *(Leistung)* (3) husserlienne comporte-t-elle aussi une couche d'intuition réceptive. Mais ce qui importe

(1) Cf., par exemple, la traduction A. TREMESAYGUES et B. PACAUD (Presses Universitaires de France), p. 17.

(2) *C.R.P.*, Préface de la 2e édition, p. X. Bien entendu, nous ne sommes autorisés à prêter une telle attention à ces expressions kantiennes que par la confirmation que semble leur donner toute la philosophie de Kant.

(3) Parmi toutes les traductions déjà proposées pour la notion de *Leistung*, si fréquemment utilisée dans *L'Origine...*, le mot « production » nous a paru recouvrir le plus proprement toutes les significations que Husserl reconnaît à cet acte qu'il désigne aussi par des notions complémentaires la *pro-duction*, qui conduit au jour, constitue le « devant nous » de l'objectivité ; mais cette mise au jour est aussi, comme toute production *(Erzeugung)* en général, une création *(Schöpfung)* et un acte de formation *(Bildung, Gestaltung)*, dont est issue l'objectité idéale comme *Gebilde*, *Gestalt*, *Erzeugnis*, etc. Précisons à ce sujet que nous avons traduit par « formation » la notion de *Gebilde*, qui apparaît si souvent dans *L'Origine*, et qu'on avait traduite jusqu'ici de façons très diverses. Le caractère très vague du mot « formation » nous a paru convenir à l'indétermination de la notion husserlienne. Elle s'accorde aussi avec la métaphore géologique qui court à travers le texte où se multiplient les allusions à la sédimentation, aux dépôts, aux étages, aux couches et aux soubassements du sens. Mais nous n'avons pu désigner autrement que par « formation » l'acte qui engendre *das Gebilde*, à savoir *die Bildung*. Chaque fois que *Bildung* aura ce sens actif, nous insérerons le mot allemand entre parenthèses. N'oublions pas enfin — et c'est particulièrement important ici — que *Bildung* a aussi en allemand le sens général de *culture*. Là encore, c'est la notion de *formation* qui nous a paru la moins étrangère à cette signification virtuelle.

ici, c'est que cette intuition husserlienne, en ce qui concerne les objets idéaux des mathématiques, est absolument constituante et créatrice : les objets ou objectités qu'elle vise *n*'existaient *pas avant* elle; et cet « *avant* » de l'objectité idéale marque plus que la veille chronologique d'un fait : une préhistoire transcendantale. Dans la révélation kantienne, au contraire, le premier géomètre prend simplement conscience qu'il suffit à son activité de mathématicien de demeurer dans l'intériorité d'un concept qu'il *possède déjà*. La « *construction* » à laquelle il se livre alors n'est que l'explicitation d'un concept déjà constitué qu'il rencontre, en quelque sorte, en lui-même. Description qui vaudrait sans doute, aux yeux de Husserl aussi, pour tout acte de géomètre non créateur, et nous instruit sur le sens de la géométrie toute faite en tant que telle, mais non sur la géométrie en train de se fonder.

« Car, dit Kant, il découvrit qu'il devait ne pas suivre la trace de ce qu'il voyait dans la figure ou du simple concept de cette même figure, mais qu'il devait porter au jour *(hervorbringen)* (son objet) à l'aide de ce qu'il y faisait entrer lui-même et s'y représentait *a priori* par concept (par construction) et que, pour savoir quelque chose *a priori* en toute sécurité, il ne devait rien attribuer aux choses *(Sache)* que ce qui s'ensuivait nécessairement de ce qu'il y avait mis lui-même conformément à son concept (1). »

Sans doute, une fois que le concept géométrique a révélé sa liberté à l'égard de la sensibilité empirique, la synthèse de la « *construction* » est-elle irréductible; et elle est bien une histoire idéale. Mais elle est l'histoire d'une opération et non d'une fondation. Elle déploie des gestes d'explicitation dans l'espace d'une possibilité déjà ouverte au géomètre. Au moment où s'instaure la géométrie comme telle, au moment où, du moins, quelque chose peut en être dit, celle-ci serait donc déjà prête à se révéler à la conscience du *premier* géomètre — qui n'est pas, comme dans *L'Origine*, proto-géomètre, géomètre proto-fondateur *(urstiftende)* — au moins dans son premier concept, celui

(1) *Ibid.* L'édition Erdmann note que *hervorbringen* n'a pas « son objet » dans le texte kantien.

dont l'objectivité apriorique va frapper un sujet quelconque de la lumière géométrique. Et puisque c'est la possibilité de la géométrie pour un sujet en général qui intéresse Kant, il est non seulement peu gênant, mais même nécessaire en droit que le sujet de fait d'une telle « *révélation* » soit « *quelconque* », et que l'exemple géométrique servant de guide — la démonstration du triangle isocèle — soit indifférent. La nature apriorique de ce concept, à l'intérieur duquel nous opérons, interdit à son sujet toute investigation historique, quelle qu'en soit la nature. A la différence de son explicitation synthétique, le concept lui-même, en tant que structure de prescriptions aprioriques, ne saurait avoir d'histoire parce qu'il n'est pas, en tant que tel, produit et fondé par l'acte d'un sujet concret (1). Toute histoire, ici, ne peut être qu'empirique; et s'il y a une naissance de la géométrie, elle semble n'être pour Kant que la *circonstance* extrinsèque de l'apparition d'une vérité toujours déjà constituée à telle ou telle conscience factice. Aussi la réduction éidétique spontanée qui libère l'essence géométrique de toute réalité empirique — celle de la figuration sensible aussi bien que celle du vécu psychologique du géomètre — est-elle pour Kant toujours déjà effectuée (2). A vrai dire, elle ne l'est pas pour ou par un sujet qui s'en rend responsable en une aventure transcendantale, archi-géomètre ou philosophe réfléchissant sur l'archi-géométrie; elle est toujours déjà rendue possible et nécessaire par la nature de l'espace et de l'objet géométriques. A moins d'un platonisme conventionnel « *à peine remanié* », l'indifférence de Kant à l'histoire empirique ne se légitime qu'à partir du moment où une histoire plus profonde a déjà créé des

(1) C'est l'absence de la notion décisive d' « apriori matériel » ou « contingent », telle que Husserl l'a définie, qui semble ainsi déraciner l'apriorisme formaliste de Kant hors de toute histoire concrète, et inhiber le thème d'une histoire transcendantale.

Sur la notion d'apriori contingent, cf. en particulier *L.F.T.*, § 6, pp. 41-43.

Le niveau de la géométrie, comme ontologie matérielle, est précisément celui de tels « apriori matériels ».

(2) Ceci semble d'ailleurs vrai de la totalité de l'analyse transcendantale de Kant.

objets non empiriques. Cette histoire reste cachée pour Kant. Ne peut-on dire ici que la théorie de l'idéalité de l'espace et du temps exige et réprime en même temps la mise au jour d'une historicité intrinsèque et non empirique des sciences de l'espace et du mouvement? Si l'espace et le temps étaient des réalités transcendantales, carrière serait donnée à la fois à une métaphysique anhistorique et à un empirisme historiciste de la science, deux possibilités solidaires que Kant a toujours dénoncées d'un seul et même geste. Mais pour éviter d'abord et à tout prix l'empirisme, Kant devait confiner son discours transcendantal dans un monde d'objets idéaux constitués dont le corrélat était donc lui-même un sujet constitué (1). Cette proto-histoire, dont toute la philosophie kantienne semble rendre la notion contradictoire en même temps qu'elle l'appelle, devient thème pour Husserl.

Sa tâche n'en est que plus périlleuse (2), et sa liberté à l'égard du savoir empirique plus difficilement justifiable au premier abord. On s'interroge en effet, maintenant, sur le sens de la production des concepts géométriques avant et en deçà de la « *révélation* » kantienne; avant et en deçà de la constitution de l'idéalité d'un espace et d'un temps purs et exacts. Puisque toute objectité idéale est produite par l'acte d'une conscience concrète, seul point de départ pour une phénoménologie transcendantale, toute objectité idéale a une histoire qui s'annonce toujours déjà en elle, même si nous ne savons rien de son contenu déterminé (3).

(1) On retrouve ici, localement et par un accès différent, l'interprétation proposée par Fink et approuvée par Husserl au sujet de l'intra-mondanité de la critique kantienne comparée à la recherche husserlienne de l' « origine du monde », cf. E. Fink, Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik, *Kantstudien*, t. 38, 1933.

(2) A sa difficulté, à son échec, peut-être, on mesurera la profondeur de la vigilance dans la « limitation » kantienne.

(3) Que la référence à une naissance historique soit inscrite dans le sens même de toute idéalité culturelle, c'est ce que Husserl souligne souvent, en particulier dans la Beilage, XXVII, in *K.*, pp. 503-7.

Cette histoire de la géométrie était restée dans l'ombre, sa possibilité était jugée douteuse, son intérêt, médiocre pour le phénoménologue ou le mathématicien comme tels, tant que les analyses méthodologiques ou constitutives, jusqu'à « *Idées*... I », restaient structurales et statiques; et tant que toute histoire était « *réduite* » comme facticité ou science de facticité constituée et intramondaine (1). La vérité de la géométrie, sa valeur normative est radicalement indépendante de son histoire qui, à ce moment de l'itinéraire husserlien, est considérée seulement comme une histoire-des-faits (2) tombant sous le coup de l' *Ausschaltung*. Husserl le dit à l'époque de *La philosophie comme science rigoureuse* et de *Idées*... I, en de franches formules qui, si les niveaux d'explicitation et les sens du mot « *histoire* » n'étaient pas clairement distingués, seraient en contradiction flagrante avec celles de *L'Origine*... Ainsi

« Le mathématicien aussi ne se tournera pas certainement vers l'histoire pour obtenir des renseignements sur la vérité des théories mathématiques ; il ne songera

(1) Cf. en particulier *Idées*... I (§ 1, n. *a*, p. 13 et p. 16), où sont « exclues » à la fois l'origine historique et l'histoire comme science de l'esprit. Au sujet des sciences de l'esprit, la question y est « provisoirement réservée » de savoir si ce sont des « sciences de la nature ou des sciences d'un type essentiellement nouveau ».

Bien entendu, c'est en tant que *faits* et non en tant que *normes* que les « données » historiques sont mises entre parenthèses. En se demandant « à quelle science » la phénoménologie « peut puiser » en tant qu'elle est elle-même « science des « origines » », et quelles sciences doivent lui être « interdites », Husserl écrit « D'abord il va de soi qu'en mettant hors circuit le monde naturel, physique et psycho-physique, on exclut aussi toutes les objectivités individuelles qui se constituent par le moyen des fonctions axiologiques et pratiques de la conscience : produits de la civilisation, œuvres des techniques et des beaux-arts, sciences *(dans la mesure où elles n'interviennent pas en tant qu'étalon de validité mais précisément en tant que fait culturel)* (c'est nous qui soulignons), valeurs esthétiques et pratiques de tout genre. Il faut aussi y joindre naturellement les réalités telles que l'État, les mœurs, le droit, la religion. Ainsi *tombent sous le coup de la mise hors circuit toutes les sciences de la nature et de l'esprit*, avec l'ensemble des connaissances qu'elles ont accumulées, en tant précisément que ces sciences requièrent l'attitude naturelle », *Idées*... I, § 56, p. 188.

(2) Cf. les définitions de l'histoire comme science empirique de l'esprit dans *La philosophie comme science rigoureuse*, en particulier pp. 101-102, de la trad. Q. Lauer.

pas à mettre en relation le développement historique des représentations et des jugements mathématiques et la question de leur vérité (1). »

ou encore, au terme de la critique d'une théorie empiriste de l'origine de la géométrie :

« On ne doit pas se livrer à des spéculations philosophiques ou psychologiques qui restent à l'extérieur de la pensée et de l'intuition géométrique; on doit plutôt entrer vitalement dans cette activité et, se fondant sur l'analyse directe, en déterminer le sens immanent. Il est possible que des connaissances accumulées par les générations passées nous ayons hérité quelques dispositions pour connaître; *mais quant au sens et à la valeur de nos connaissances, l'histoire de cet héritage est aussi indifférente que, pour la valeur de notre or, l'histoire de sa transmission* (2). »

En vérité, la continuité et la cohérence du propos sont remarquables : il faut d'abord réduire l'histoire-des-faits pour respecter et faire apparaître l'indépendance normative de l'objet idéal à son égard, puis, et alors seulement, en évitant ainsi toute confusion historiciste ou logiciste, l'historicité originale de l'objet idéal lui-même. C'est pourquoi ces premières réductions de l'histoire factice ne seront jamais levées, dans *L'Origine*... moins qu'ailleurs.

C'est que, dans *La philosophie comme science rigoureuse*, il s'agissait de réagir contre un historicisme qui réduisait la norme au fait; et dans *Idées*... I, de situer exemplairement la géométrie parmi les sciences d'essence pures, qui étaient immédiatement affranchies de toute facticité parce qu'aucune *thèse d'existence (Daseinsthesis)* n'y était nécessaire ni permise. Aucune figuration sensible dans le monde réal (3), aucune expérience psychologique, aucun contenu événementiel n'avaient, en tant que tels, de sens fondateur. L'*eidos*

(1) *Ibid.*, p. 103.

(2) *Idées*... I, § 25, p. 81. C'est nous qui soulignons.

(3) L'inutilité essentielle et l' « inadéquation de l'illustration » sensible sont déjà soulignées dans les *Recherches logiques* (t. II, Ire Partie, trad. H. Élie, P.U.F., coll. « Épiméthée », p. 76, 2e Partie, p. 187. Nous renverrons désormais à *R.L.*), en un passage où Husserl rappelle la distinction cartésienne entre l'*imaginatio* et l'*intellectio* à propos du *chiliogone*, et annonce de façon très précise la théorie de l' « idéalisation » géométrique qu'il maintiendra dans *L'Origine*...

géométrique se reconnaissait à ce qu'il résistait à l'épreuve de l'hallucination.

« Il y a des *sciences pures de l'essence*, telles que la logique pure, la mathématique pure, la théorie pure du temps, de l'espace, du mouvement, etc. Dans aucune de leurs démarches elles ne posent des faits; ou, ce qui revient au même, *aucune expérience en tant qu'expérience* — si l'on entend par là une conscience qui saisit ou pose une réalité, une existence — *n'y joue le rôle de fondement*. Quand l'expérience y intervient, ce n'est pas *en tant* qu'expérience. Le *géomètre*, lorsqu'il trace au tableau ses figures, forme des traits qui existent en fait sur le tableau qui, lui-même, existe en fait. Mais, pas plus que le geste physique de dessiner, l'expérience de la figure dessinée, en tant qu'expérience, ne *fonde* aucunement l'intuition et la pensée qui portent sur l'essence géométrique. C'est pourquoi il importe peu qu'en traçant ces figures il soit ou non halluciné, et qu'au lieu de dessiner réellement il projette ses lignes et ses constructions dans un monde imaginaire. Il en est autrement du savant dans les sciences de la nature (1). »

(1) *Idées*... I, § 7, p. 31. C'est Husserl qui souligne. Cette autonomie de la vérité mathématique au regard de la perception et de la réalité naturelle, en lesquelles elle ne saurait être fondée, n'est ici décrite que de façon négative. C'est la non-dépendance qui est soulignée. Le fondement positif de la vérité n'est pas recherché pour lui-même. A partir d'une analyse du « phénomène » mathématique, ou afin de mieux isoler son « sens », on réduit simplement ce qui est indiqué dans ce sens comme ce qui ne peut actuellement être retenu à titre de fondement. C'est à l'*hallucination* que Husserl mesure l'intangibilité eidétique du sens mathématique. Dans le *Théétète* (190 *b*), Platon avait recours au *songe*. Le développement husserlien se situe aussi au même plan et revêt le même style que l'analyse cartésienne de l'évidence mathématique *avant* l'hypothèse du Malin Génie, dans la Première Méditation : « Mais (nous ne conclurons pas mal... si nous disons que) l'arithmétique, la géométrie et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simples et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature ou si elles n'y sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable : car, *soit que je veille ou que je dorme*, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq, et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés ; et il ne semble pas possible que des vérités si claires et si apparentes puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou incertitude. »

C'est seulement *après* cette phénoménologie de l'évidence mathématique que, avec l'hypothèse du Malin Génie, se posera pour Descartes la question critique ou juridique du fondement garantissant la *vérité* d'une évidence naïve, dont la description elle-même et la valeur « naturelle » ne seront d'ailleurs jamais remises en cause, à leur niveau propre. De ces vérités constituées, dont le mode d'apparaître est ainsi clairement reconnu, le fondement originaire sera délégué à un Dieu vérace

Ici l'hypothèse de l'hallucination prend en charge le rôle assigné à la fiction en général, « *élément vital de la phénoménologie* » (1), dans la détermination éidétique. Mais si l'hallucination n'entame pas l'*eidos* de l'objet idéal constitué parce que l'*eidos* en général et l'objet idéal en particulier sont des « *irréels* » — bien qu'ils ne soient en rien des réalités fantastiques — si même elle les révèle comme tels; si, d'autre part, l'*eidos* et l'objet idéal ne préexistent pas, comme en un platonisme, à tout acte subjectif; si donc ils ont une histoire, ils doivent se rapporter, comme à leur fondement originaire, à des proto-idéalisations sur le substrat d'un monde réal effectivement perçu. Mais ils doivent le faire à travers l'élément d'une histoire originale.

L'hallucination n'est donc complice de la vérité que dans un monde statique de significations constituées. Pour passer au fondement et à la constitution originaire de la vérité, il faut revenir à une expérience créatrice à partir du monde réal. Fût-elle unique et enfouie, cette expérience demeure, en droit comme en fait, première.

et créateur des vérités éternelles. Husserl, après une étape descriptive analogue, le recherchera dans des actes historiques de fondation originaire *(Urstiftung)*. A cet égard, le Dieu cartésien, comme celui des grands rationalistes classiques, ne serait que le nom donné à une histoire cachée et « fonctionnerait » comme la réduction nécessaire de l'histoire empirique et du monde naturel; réduction qui appartient au sens de ces sciences.

Mais nous verrons que malgré cette extraordinaire révolution qui fonde la vérité absolue et éternelle sans le secours de Dieu ou d'une Raison infinie, et qui semble dévoiler et redescendre ainsi vers une certaine finitude originairement fondatrice tout en évitant l'empirisme, Husserl est moins éloigné de Descartes qu'il ne semble. Cette histoire cachée prendra son sens dans un Telos infini que Husserl n'hésitera pas à appeler Dieu dans ses derniers écrits inédits. Il est vrai que cet infini, qui travaille toujours déjà les origines, n'est pas un infini positif et actuel. Il se donne comme une Idée au sens kantien, comme un « indéfini » régulateur dont la négativité laisse ses droits à l'histoire. Ce n'est pas seulement la moralité mais l'historicité de la vérité elle-même que sauverait ici cette « falsification » de l'*infini* actuel en un *indéfini* ou en un *à-l'infini*, falsification dont Hegel accusait Kant et Fichte.

(1) *Idées...* I, § 70, p. 227.

On reconnaît alors que, dans la sphère du sens, le vrai contraire de l'hallucination, comme de l'imaginaire en général, ce n'est pas immédiatement la perception, mais l'histoire; ou, si l'on préfère, la conscience d'historicité et le réveil des origines.

C'est donc seulement au niveau et au moment marqués par *Idées*... I, que Husserl rejoint Kant dans la même indifférence à une histoire qui ne serait qu'extrinsèque et empirique. Aussi, dès qu'il s'agira pour Husserl de rendre compte de la genèse de la géométrie et de dépasser cette étape préliminaire, on pourrait s'attendre à le voir lever purement et simplement les réductions éidétique et transcendantale, puis revenir à une histoire constituante où la prise en considération du fait comme tel deviendrait indispensable (1) parce qu'ici, pour la première fois, en tant qu'origine historique singulière, le fait fondateur serait irremplaçable, donc *invariable*. L'invariance du fait, c'est-à-dire de ce qui, en tant que tel, ne peut jamais être *répété*, prendrait en droit, dans une histoire des origines,

(1) C'est vers une conclusion de ce type qu'est fortement orientée l'interprétation de TRÂN-DÚC-THẢO (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, 1951). Au terme de l'itinéraire husserlien, le retour aux « formes *techniques* et *économiques* de la production » (c'est-à-dire, en langage husserlien, le retour à la causalité réale, factice et extrinsèque, en dehors de toute réduction) paraît inévitable à cet auteur, qui pense que Husserl s'y était « obscurément » résolu au moment de *L'Origine de la Géométrie* : « C'est d'ailleurs ce que Husserl pressentait obscurément quand il cherchait, dans le fragment célèbre sur *L'Origine de la Géométrie*, à fonder la vérité géométrique sur la *praxis* humaine » (*op. cit.*, p. 220)... « L'explicitation phénoménologique s'orientait ainsi vers la détermination des conditions réelles où s'engendre la vérité » (p. 221).

Bien qu'elle n'ait jamais eu le sens — tout au contraire — d'une négation, d'une ignorance ou d'un oubli « quittant » les conditions réelles du sens et la facticité en général, pour y « revenir » ou non, pour « passer » ou non à l'analyse réelle (car le sens *n*'est *rien d'autre que* le *sens de* la réalité ou *de* la facticité), la réduction husserlienne pourrait ainsi paraître vaine et dissimulatrice, et fatal le « retour » à un historicisme empiriste. Il n'en serait rien, semble-t-il, puisque, avec le matérialisme dialectique, « nous nous trouvons ainsi sur un *plan postérieur à la réduction*, celle-ci ayant supprimé la conception abstraite de la nature, mais non pas la nature effectivement réelle qui implique dans son développement tout le *mouvement de la subjectivité* » (c'est l'auteur qui souligne) (*op. cit.*, pp. 227-228).

le relais de l'invariance éidétique, c'est-à-dire de ce qui peut être à volonté et indéfiniment *répété*. L'histoire fondatrice serait le lieu profond de l'indissociabilité du sens et de l'être, du fait et du droit. La notion d' « *origine* », ou de genèse, ne pourrait plus y être reçue dans la pure acception phénoménologique que Husserl a distinguée avec tant d'obstination (1).

Invariable, le fait total qui marque l'établissement de la géométrie le serait parce qu'il a le caractère qui, aux yeux de Husserl, définit le fait, existence singulière et empirique l'irréductibilité d'un *hic et nunc*. Husserl dit bien que le surgissement de la géométrie l'intéresse ici en tant qu'il a eu lieu « *un jour* » *(dereinst)*, « *pour la première fois* » *(erstmalig)*, à partir d'un « *premier acquis* » *(aus einem ersten Erwerben)* (*O.*, 175-7). Or ce qui autorisait la lecture d'essence *de* la géométrie constituée et *dans* la géométrie constituée, c'était la possibilité de faire varier imaginativement le *hic et nunc* naturel de la figure ou de l'expérience psychologique du géomètre qui, on l'a vu, n'était pas fondateur. Ici, au contraire, le *hic et nunc* de la « *première fois* » est fondateur et créateur. Expérience unique en son genre, n'est-elle pas un fait singulier auquel on ne devrait pas pouvoir substituer un autre fait, à titre d'exemple, pour un déchiffrement d'essence ?

Est-ce à dire que cette inséparabilité du fait et du sens dans l'unicité d'un acte fondateur interdira à toute phénoménologie l'accès à l'histoire et à l'*eidos* pur d'une origine à jamais engloutie ?

Nullement. L'indissociabilité a elle-même un sens phénoméno-

(1) Cette définition de l'origine phénoménologique (distinguée de la genèse dans les sciences moudaines de l'esprit et de la nature), qui ouvre *Idées...* I (chap. Ier, § 1 *a*, p. 13, passage déjà cité), était déjà nette et précise dans les *R.L.* (t. I, § 67, p. 265), dans les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (§ 2, p. 373), dans *La philosophie comme science rigoureuse* (trad. Q. LAUER, pp. 92-93). Cette distinction, que Husserl jugera toujours décisive, sera encore très souvent soulignée, dans *Erfahrung und Urteil* (en particulier § 1, p. 1), dans *L.F.T.* (en particulier § 102, p. 358), dans les *M.C.* (§ 37, p. 64) et, bien entendu, dans *L'Origine*.

logique rigoureusement déterminable. Simplement la variation imaginaire de la phénoménologie statique supposait un type de réduction dont le style devra être renouvelé dans une phénoménologie historique. Cette réduction, dans son moment eidétique, était l'*itération* d'un noème l'*eidos* étant constitué et objectif, la série des actes qui le visaient ne pouvait jamais que restituer indéfiniment l'identité idéale d'un sens qui n'était offusqué par aucune opacité historique et qu'il s'agissait seulement d'élucider, d'isoler et de déterminer dans son évidence, dans son invariance et dans son indépendance objective. La réduction historique — qui opère aussi par variation — sera *réactivante* et noétique. Au lieu de répéter le sens constitué d'un objet idéal, on devra réveiller la dépendance du sens à l'égard d'un acte inaugural et fondateur, dissimulé sous les passivités secondes et les sédimentations infinies; acte originaire qui a créé l'objet dont l'*eidos* est déterminé par la réduction itérative. Ici encore, nous allons le voir, il n'y a pas de réponse simple à la question de la priorité d'une réduction sur l'autre.

La singularité de l'invariable *première fois* a déjà une nécessité dont le fonds éidétique est même assez complexe.

Premièrement, il y a une *essence-de-première-fois* en général, une « *Erstmaligkeit* » (1), signification inaugurale toujours reproductible quel qu'en soit l'exemple de fait. Quel qu'ait été le contenu empirique de l'origine, il est nécessaire, d'une nécessité apodictique et apriorique, que la géométrie ait eu une origine et soit ainsi apparue une première fois. Les objets idéaux de la géométrie ne peuvent avoir leur lieu originel dans quelque τόπος οὐράνιος, Husserl le soulignait déjà dans les *Recherches logiques*, à propos de toutes les significations et de

(1) Cette notion, sous sa forme substantive, semble n'avoir pas été employée par Husserl lui-même. On la trouve à la place de l'expression adverbiale *erstmalig*, dans la rédaction de *L'Origine*, publiée par E. Fink dans la *Revue internationale de Philosophie* (1939, n° 2, p. 203). E. Fink, qui souligne aussi *erstmalig* (p. 207), parle de *Erstmaligkeitsmodus* et donne ainsi une valeur thématique à une signification visée par une intention profonde de Husserl.

tous les objets idéaux (1). Leur historicité est donc une de leurs composantes éidétiques, et il n'y a pas d'historicité concrète qui n'implique nécessairement en elle le renvoi à une « *Erstmaligkeit* ». Nous disions, il y a un instant, qu'il pourrait être impossible de substituer un *autre* fait au fait unique de la *première fois*. Sans doute; mais seulement si *autre* qualifie alors l'essence et non l'existence empirique en tant que telle. Car un fait unique a déjà son essence de fait unique qui, tout en n'étant rien d'autre que le fait lui-même (c'est la thèse de l'irréalité non fictive de l'essence), n'est pourtant pas la facticité du fait, mais le sens du fait; ce sans quoi il ne pourrait pas apparaître et ne donnerait lieu à aucune détermination et à aucun discours. Quand Husserl écrivait déjà dans *La philosophie comme science rigoureuse* (2) que « *Pour elle (la subsomption phénoménologique) le singulier est éternellement l'*ἄπειρον. *Elle ne peut reconnaître d'une manière objectivement valable que des essences et des relations d'essence* », il n'entendait évidemment par singularité que l'unicité du fait, dans sa pure facticité, et non celle des singularités éidétiques définies dans *Idées*... I (3) comme essences matérielles ultimes qui, note P. Ricœur, n'excluent « *que l'individualité empirique, la* « *facticité* » (4) », c'est-à-dire le τόδε τι de l'existence brute. Le problème de la dépendance ou de l'indépendance, du caractère abstrait ou concret de ces singularités éidétiques — posé dans *Idées*... I, à partir des notions de la troisième des *Recherches logiques* — est bien plus difficile à trancher quand il s'agit de singularités historiques, dont le *fait* empirique n'est

(1) Cf. en particulier, t. II, I, § 31, p. 118. Tout en y condamnant, à la manière platonicienne, ceux qui, tels les « fils de la terre », ne peuvent « entendre par être *(Sein)* qu'être « réel » *(reales)* », c'est-à-dire « être » dans le monde de la réalité naturelle, Husserl rejette simultanément l'hypothèse du ciel intelligible : « Ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elles (les significations) soient des objets qui existent sinon quelque part dans le « monde », du moins dans un τόπος οὐράνιος, ou dans un esprit divin ; car une telle hypostase métaphysique serait absurde. »

(2) Trad. Q. Lauer, p. 93.

(3) §§ 11, 14, 15, pp. 43-45, 50-55.

(4) *Idées*... I, p. 239, n. 1 du traducteur.

jamais immédiatement présent. On pourrait dire que la phénoménologie éidétique de l'histoire, n'ayant à traiter, en tant que telle, que des singularités, est en un sens la plus dépendante et la plus abstraite des sciences. Mais inversement, puisque certaines singularités non empiriques peuvent à certains égards être considérées, dit Husserl, comme les plus concrètes et les plus indépendantes; puisque les singularités des origines sont celles des actes fondateurs de toute signification idéale, et en particulier des possibilités de la science et de la philosophie, leur histoire est la plus indépendante, la plus concrète et la première des sciences.

Le thème des singularités éidétiques est, certes, déjà assez délicat dans *Idées*... I; toutefois, le fil conducteur étant alors le vécu immanent ou la chose sensible perçue *originaliter*, la facticité singulière est toujours présente, quoique réduite, pour guider et contrôler l'intuition de l'essence matérielle ultime. Il n'en va plus de même dans la recherche des origines, dès que s'interpose la distance historique. Une doctrine de la *tradition*, comme éther de la perception historique, devient alors nécessaire : elle est au centre de *L'Origine de la Géométrie*.

C'est à ces conditions seulement que Husserl peut écrire :

« notre préoccupation doit aller plutôt vers une question en retour sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie est née un jour et, dès lors, est restée présente comme tradition millénaire..., nous questionnons sur le sens selon lequel, pour la première fois, elle est entrée dans l'histoire — *doit y être entrée* (nous soulignons), bien que nous ne sachions rien des premiers créateurs et qu'aussi bien nous ne questionnions pas à ce sujet » (*O.*, 175).

Ici « *doit y être entrée* » révèle bien l'intention husserlienne et résume le sens de toute réduction. Ce *devoir* (être entré) marque la nécessité d'une pré-scription éidétique et d'une normalité apriorique présentement reconnue et intemporellement assignée à un fait passé. Indépendamment de toute connaissance factice, je peux énoncer cette valeur de nécessité. Cette nécessité est d'ailleurs double : elle

est celle d'un *Quod* et d'un *Quomodo*, nécessité d'*avoir eu une origine* historique et d'avoir eu *telle* origine, tel sens d'origine. Mais une historicité irréductible se reconnaît à ce que ce « *devoir* » ne s'annonce qu'*après* le fait de l'événement (1). Je ne pourrais pas définir le sens nécessaire et la nécessité de l'origine avant que la géométrie ne fût née *en fait* et qu'elle ne m'eût été livrée en fait. Absolument libre à l'égard de ce qu'elle régit, la légalité du sens n'est rien en elle-même.

Aussi, *deuxièmement*, quelles qu'aient été les premières idéalités géométriques produites ou découvertes *en fait*, il est *a priori* nécessaire qu'elles aient succédé à une non-géométrie, qu'elles aient surgi sur un sol d'expérience pré-géométrique dont la phénoménologie est possible grâce à une réduction et à une dé-sédimentation appropriée.

Troisièmement, enfin, quels qu'aient été *en fait* les premiers géomètres et le contenu empirique de leurs actes, il est *a priori* nécessaire que les gestes instaurateurs aient eu un sens tel que la géométrie en soit issue *avec le sens que nous lui connaissons*. Car, bien entendu, la réduction réactivante suppose la réduction itérative de l'analyse statique et structurale qui nous apprend ce qu'est une fois pour toutes le « *phénomène* » géométrie, lorsque sa possibilité est constituée. C'est dire que, par une nécessité qui n'est rien moins qu'une fatalité accidentelle et extérieure, je dois partir de la géométrie toute prête, telle qu'elle a cours maintenant et dont la lecture phénoménologique m'est toujours possible, pour interroger à travers elle son sens d'origine. C'est ainsi que je peux, à la fois grâce aux sédimentations et

(1) Cette notion de devoir, de requisit apriorique, concernant un *passé*, est fréquemment utilisée dans *L'Origine*. Elle marque la possibilité d'une détermination structurelle récurrente en l'absence de toute détermination matérielle. Et si cette normativité apriorique de l'histoire est reconnue à partir du fait, *après* le fait, cet *après* n'est pas l'indice d'une dépendance. Le fait ne nous renseigne pas par son contenu factice, mais en tant qu'*exemple*. C'est dans la spécificité de cet *après*, dans la nécessité de garder comme fil conducteur la transcendance ou la facticité réduite que s'annonce l'historicité originale du discours phénoménologique.

malgré elles, rendre à l'histoire sa diaphanéité traditionale. Husserl parle ici de « *Rückfrage* », notion assez courante, sans doute, mais qui prend ici un sens aigu et précis. Nous l'avons traduite par « *question en retour* ». Comme dans son synonyme allemand, la question en retour est marquée par la référence ou la résonnance postale et épistolaire d'une communication à distance. Comme la « *Rückfrage* », la question en retour se pose à partir d'un premier envoi. A partir du *document* reçu et *déjà* lisible, la possibilité m'est offerte d'interroger à nouveau et *en retour* sur l'intention originaire et finale de ce qui m'a été livré par la tradition. Celle-ci, qui n'est que la médiateté elle-même et l'ouverture à une télécommunication en général, peut alors, comme le dit Husserl, « *se laisser questionner* » (O., 176).

Ces analogies, qui sont au foyer métaphorique de notre texte, confirment à quel point s'impose la démarche en « *zig-zag* », proposée dans la *Krisis*... (1) comme une sorte de « *cercle* » nécessaire et qui n'est que la forme pure de toute expérience historique.

La question en retour, moment réactionnaire et donc révolutionnaire de ce *Wechselspiel*, serait impraticable si la géométrie n'était par essence quelque chose qui ne cesse d'avoir cours dans l'idéalité de la valeur. Sans doute, « *pas plus que l'histoire de sa transmission ne fonde la valeur de l'or* », aucune histoire mondaine ne peut livrer le sens de cet avoir-cours, puisqu'elle le suppose au contraire. C'est plutôt la maintenance de l'avoir-cours qui permet la neutralisation de l'histoire mondaine. Cette neutralisation ouvre alors l'espace d'une histoire intentionnelle et intrinsèque de l'avoir-cours lui-même et permet de comprendre comment une tradition de la vérité

(1) « Nous nous tenons donc dans une sorte de *cercle*. La compréhension des commencements ne peut s'acquérir pleinement qu'à partir de la science donnée dans sa forme actuelle, par la rétrospection de son développement. Mais sans une compréhension des *commencements*, ce développement est muet en tant que *développement-de-sens*. Nous n'avons pas d'autre choix : nous devons pro-céder et rétro-céder en « zig-zag » » (§ 9 *l*, p. 59).

est possible en général. En somme, ce qui semble importer à Husserl au premier chef, c'est autant une opération, la réactivation elle-même, en tant qu'elle peut ouvrir un champ historique caché, que la nature de ce champ lui-même en tant qu'il rend possible quelque chose comme la réactivation.

C'est donc seulement à l'abri des réductions de la phénoménologie statique que nous pouvons opérer d'autres réductions infiniment plus subtiles et périlleuses qui délivreront à la fois les essences singulières des actes d'institution et, dans leur trame exemplaire, le sens total d'une histoire ouverte en général. Sans le *Wechselspiel* de cette double réduction, la phénoménologie de l'historicité serait frappée de vanité, et avec elle toute la phénoménologie. Si l'on tient pour acquis le non-sens philosophique d'une histoire purement empirique et l'impuissance d'un rationalisme anhistorique, on mesure la gravité de l'enjeu.

III

Toutes ces précautions nous ont rendus sensibles à l'extrême difficulté de la tâche. Aussi Husserl souligne-t-il le caractère préliminaire et général de cette méditation en une phrase qui paraît empruntée mot pour mot à *Logique formelle et logique transcendantale* (1) : « *Cette question en retour s'en tient inévitablement à des généralités ; mais, cela se manifestera bientôt, ce sont des généralités susceptibles d'une explicitation féconde...* » (O., 175).

Sans doute, en tant que détermination apriorique, la phénoménologie ne pourra-t-elle jamais enrichir ces généralités dont l'indigence est essentielle; et leur « *explicitation* » ne sera « *féconde* » que dans un travail de style prospectif, régional, et, en un certain sens, *naïf*. Mais cette naïveté n'aurait plus le sens qu'elle avait *avant* la prise de conscience de ces généralités; prise de conscience que Husserl

(1) Introduction, p. 9.

qualifie de « *critique* » et qui aura pour ce travail une valeur régulatrice et normative. Nous rappelant sans cesse aux présuppositions inaperçues de problématiques toujours survenues, elle nous gardera de la confusion, de l'oubli et de l'irresponsabilité.

... quand la science a pris des décisions issues d'une responsabilité principielle, ces décisions peuvent bien alors graver dans la vie des habitudes normatives qui dirigent le vouloir en tant qu'elles dessinent des formes à l'intérieur desquelles les décisions individuelles doivent dans tous les cas se maintenir et peuvent se maintenir, pour autant qu'elles sont réellement assumées. Pour une praxis rationnelle, la théorie *a priori* ne peut être qu'une forme délimitante, elle ne peut que poser des barrières dont le franchissement signifie le contresens ou la confusion (1) ».

La première de ces généralités principielles, c'est celle qui autorise précisément la question en retour : l'unité de sens de la géométrie est celle d'une tradition. Le devenir de la géométrie n'est une *histoire* que parce qu'il est *une* histoire. Si loin que progresse son édification, si généreuse que soit la prolifération de ses formes et métamorphoses, elles ne remettront pas en cause l'unité de sens de ce qui, dans ce devenir, reste à penser comme *la* géométrie. Le fondement de cette unité étant le monde lui-même, non pas comme totalité finie d'êtres sensibles, mais comme totalité infinie des expériences possibles dans un espace en général, l'unité de *la* géométrie, qui est aussi son unicité, ne se confine pas dans la cohérence systématique d'*une* géométrie dont les axiomes sont déjà constitués ; elle est l'unité de sens géométrique d'une tradition infiniment ouverte à toutes *ses* révolutions. Se poser la question de cette unité traditionale, c'est se demander à quelles conditions *historiques* toutes les géométries ont-elles été ou seront-elles des géométries ?

Aussi cette unité de sens de la géométrie, telle qu'elle est *annoncée* dans *L'Origine*, n'est-elle pas non plus le concept général extrait ou

1) *Ibid.*, pp. 9-10.

abstrait des diverses géométries connues. Au contraire, c'est l'essence originaire concrète de la géométrie qui pourrait donner lieu à une telle opération généralisatrice. Cette unité ne se confond pas davantage avec le concept déterminé *en fait* par Husserl, au sujet de l'idéal qui orienterait la pratique géométrique dans le champ thématique *objectif* (1) de la géométrie. Ce concept, déjà marqué par l'histoire, est, on le sait, celui d'une nomologie « *définie* » et d'une déductivité exhaustive (2). A partir d'un système d'axiomes qui « *domine* » une multiplicité, toute proposition est déterminable, *soit* comme conséquence analytique, *soit* comme contradiction analytique (3). Ce serait là une indépassable alternative. On a assez montré la vulnérabilité d'une telle confiance qui n'a pas tardé à être démentie, en particulier lors de la découverte par Gödel, en 1931, de la riche possibilité de propositions « *indécidables* ».

Or toutes les questions sur la possibilité ou l'impossibilité de maintenir l'exigence husserlienne, soit à titre d'idéal régulateur inaccessible par essence, soit à titre de règle méthodologique et technique actuelle (ce qui ne paraît plus possible en général), ne se posent-elles pas précisément à *l'intérieur de* cette unité d'horizon géométrico-mathématique en général, comme unité ouverte d'une science ? A cet horizon, qu'interroge ici Husserl, appartiennent les préoccupations de décidabilité elles-mêmes. Dans sa négativité même, la notion d'in-décidable — outre qu'elle n'a un tel sens que

(1) Sur les deux « faces » de la thématique d'une science et sur le caractère *objectif* de la thématique vers laquelle s'oriente exclusivement le savant dans son activité de savant, cf. *L.F.T.*, § 9, pp. 50-53. « Le géomètre... ne pensera pas à explorer, outre les formes géométriques, également la pensée géométrique » (p. 51).

(2) Sur ces questions, cf. en particulier J. CAVAILLES, *Sur la logique et la théorie de la science* (Presses Universitaires de France, 1947, pp. 70 sq.) ; TRÂN-DÚC-THAO, *op. cit.*, p. 35, et surtout S. BACHELARD, *op. cit.*, pp. 100-123.

(3) Cet idéal est nettement défini par HUSSERL, notamment dans les *R.L.*, t. I, § 70 (pp. 269, 273), avant un paragraphe où sont définis les rapports du philosophe et du mathématicien ; dans les *Idées...* I, § 72 (pp. 231-233), et dans la *L.F.T.*, § 31 (pp. 129-133).

par quelque irréductible référence à l'idéal de décidabilité (1) — détient aussi une valeur mathématique qu'elle puise à quelque unique source de valeur, plus profonde que le projet de *définitude* lui-même. Tout ce débat n'est intelligible qu'à l'intérieur de quelque chose comme *la* géométrie ou *la* mathématique dont l'unité est *à venir* à partir de ce qui s'annonce en son origine. Quelles que soient les réponses apportées par l'épistémologue ou par l'activité du savant à ces importantes questions intra-mathématiques de la définitude et de la saturation, elles ne peuvent que s'intégrer à cette unité de la tradition mathématique qui est questionnée dans *L'Origine*; et elles ne concerneront jamais, dans la sphère thématique « *objective* » de la science où elles doivent exclusivement se tenir, que la nature déterminée des systèmes axiomatiques et des enchaînements déductifs qu'ils autorisent ou n'autorisent pas. Mais le champ thématique objectif de la mathématique doit être déjà constitué dans son sens mathématique pour que les valeurs de conséquence ou de non-conséquence puissent être problématisées et pour qu'on puisse dire, contre les affirmations classiques de Husserl, « *tertium datur* » (2).

(1) Ainsi se trouvent d'ailleurs confirmées les analyses de *L'Origine* au sujet du style synthétique de la traditionalité mathématique, comme exemple de la traditionalité en général. Le mouvement même qui enrichit le sens retient au fond du sens nouveau la référence sédimentaire au sens antécédent et ne peut s'en passer. L'intention qui vise le sens nouveau n'a d'originalité que dans la mesure où elle est encore habitée par le projet antérieur auquel elle ne se contente pas de « succéder ». Ainsi l'Indécidabilité n'a un sens révolutionnaire et déconcertant, elle n'est *elle-même* que si elle reste essentiellement et intrinsèquement hantée dans son sens d'origine par le *telos* de décidabilité dont elle marque la disruption.

(2) HUSSERL écrit dans la *L.F.T.* (§ 31, p. 131)... « l'idée d'une *science nomologique* ou, pour parler corrélativement, d'un *domaine infini* (en s'exprimant d'une manière mathématico-logique, d'une multiplicité) qui doit être dominé par une nomologie explicative, entraîne qu'il n'y a pour ce domaine aucune vérité valable qui ne soit impliquée déductivement dans les « lois fondamentales » de la science nomologique — comme il en est dans l'*Euclide idéal* pour l'espace dans le système « saturé » *(vollständigen)* des axiomes de l'espace ». Puis, définissant la « *forme par excellence de multiplicité* », Husserl poursuit : « *Elle n'est pas seulement définie par un système formel d'axiomes*, mais par un système *saturé*... Le système d'axiomes, définissant

Par conséquent, si l'unité de sens et l'origine de la mathématique, qui intéressent Husserl dans notre texte, étaient à ses yeux essentiellement liées à cet idéal de déductivité exhaustive, si même elles se confondaient avec lui, la question de *L'Origine* serait, dès le début, entachée d'une certaine relativité historique, quoi qu'en ait pensé Husserl lui-même et quelque intérêt qu'elle puisse d'ailleurs garder comme telle. Autrement dit, si la fondation originaire que Husserl veut ici solliciter était l'institution d'une axiomatique et de son champ déductif ou même l'institution des axiomatiques et de l'idéal de déductivité en général, si cette institution était décrite comme celle de la mathématicité même, alors le projet husserlien serait gravement menacé par l'évolution de l'axiomatisation vers une formalisation totale à l'intérieur de laquelle on se heurte nécessairement aux limites énoncées par le théorème de Gödel (et les théorèmes apparentés). Mais il n'en est rien. Même si Husserl a fait sienne à un moment donné la conception de l'axiomatique-fondation et l'a même proposée comme idéal à « *toutes les disciplines éidétiques* « *exactes* » » (1), il n'y voyait, semble-t-il, qu'une fondation *seconde*. Il ne fait aucun doute, en tout cas, que les évidences originaires qu'il recherche ici sont à ses yeux antérieures à celles des axiomes et leur servent de fondement. On peut lire, en effet, dans *L'Origine* (192-3)

« ... il faut prendre aussi en considération les activités constructives opérant avec des idéalités géométriques qui, « élucidées », n'ont toutefois pas été portées à l'évidence originaire. (L'évidence originaire ne peut pas être interchangée avec

formellement une telle multiplicité, se distingue par le fait que toute proposition (toute forme de proposition) devant être construite conformément à la grammaire pure logique à l'aide de concepts (des formes de concepts naturellement), qui interviennent dans ce système axiomatique, est ou « vraie » (c'est-à-dire est une conséquence analytique — purement déductive des axiomes), ou « fausse » (c'est-à-dire une contradiction analytique) : « *tertium non datur* ».

(1) *Idées*... I, § 7, p. 33.

l'évidence des « axiomes »; *car les axiomes sont principiellement déjà les résultats d'une formation de sens* (Sinnbildung) *originaire et ont cette formation elle-même toujours déjà derrière eux.*) » (1).

L'axiomatique en général, à partir de laquelle seule peut prendre sens tout idéal de déductivité exhaustive et exacte, à partir de laquelle seule tout problème de décidabilité peut ensuite surgir, suppose donc déjà une sédimentation du sens, c'est-à-dire une évidence originaire, un fondement radical, qui est aussi un passé. Elle est donc déjà exilée des origines auxquelles Husserl veut maintenant faire retour.

Par conséquent, si, des *Recherches logiques* aux *Idées...* I, et à *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl a bien assigné à la notion de déterminabilité géométrique le sens étroit de décidabilité, c'est qu'il se laissait guider, dans des recherches non historiques, par l'état présent d'une science *toute faite*. Mais dès que s'éveille la question d'origine, la déterminabilité géométrique semble bien avoir

(1) C'est nous qui soulignons. L' « élucidation » *(Verdeutlichung)* ne se confond ni avec la clarification *(Klärung)*, ni avec la réactivation elle se maintient à l'intérieur du sens constitué qu'elle porte à la *distinction* sans lui rendre la plénitude de sa *clarté*, c'est-à-dire sa valeur de *connaissance actuelle*, et surtout sans réactiver son intention originaire. C'est pour des raisons de construction grammaticale (usage de participes passés ou présents, de formes substantives ou infinitives, etc.), que nous avons conservé la traduction classique de « *Verdeutlichung* » par élucidation. S. Bachelard commente plus rigoureusement le sens de la notion en traduisant celle-ci par « processus de distinction », ou « procès qui rend distinct ». Sur tous les problèmes de l'élucidation, de la clarification et de la réactivation des propositions en général, problèmes auxquels il est fait allusion dans *L'Origine*, cf. notamment *L.F.T.*, §§ 16 et 17, pp. 79-89, Appendice II, pp. 407-422, et S. Bachelard, *op. cit.*, chap. Ier, pp. 67-77. Dans sa version élaborée de *L'Origine*, E. Fink précise ces distinctions. Au lieu d'opposer « réactivation » et « élucidation », il distingue entre deux moments ou deux types de la réactivation en général la réactivation comme « élucidation logique » et la réactivation de la « tradition-de-la-formation-du-sens *(Sinnbildungstradition)* interne présente dans une formation de sens thématique ». « Quand la réactivation au premier sens s'achève, en vient à son terme, alors seulement commence la réactivation comme question-en-retour vers la « proto-fondation » (*op. cit.*, p. 215). Cette formulation confirme et souligne ainsi l'antériorité nécessaire de l'analyse et de la fixation *statiques* du sens, qui doivent contrôler toute démarche *génétique*.

le sens de déterminabilité géométrique *en général*, comme horizon infini d'une science, quelles que soient les formes à venir de tous ses développements (1). Quand Husserl parle dans *L'Origine* d'un « *horizon d'avenir géométrique de même style* » (O., 177), ce style n'est pas celui de la déductivité, mais de la géométricité en général ou de la mathématicité en général, dont relèveront encore et toujours les indécidables ou toute autre formation mathématique à venir.

Cela signifie que désormais l'idéal de décidabilité est lui-même *réduit*, dans une recherche d'origine, comme l'est, en tant que telle, toute étape factice de l'histoire des mathématiques; comme l'est aussi, dans un dévoilement de la traditionalité mathématique pure et de la traditionalité pure en général, chaque tradition factice déterminée. On s'explique ainsi qu'à plusieurs reprises, dans *L'Origine*, Husserl précise, à propos des sciences exactes, qu'il s'agit de sciences « *dites déductives* »; et d'ajouter « *ainsi nommées bien qu'elles ne se contentent nullement de déduire* » (O., 193). Il y a donc une vérité, ou plutôt un sens de vérité géométrico-mathématique en général, qui ne se laisse pas enfermer dans l'alternative du « *vrai* » et du « *faux* », prescrite par l'idéal de la multiplicité définie, dans laquelle « *on peut poser l'équivalence de ces deux concepts : « vrai » et « conséquence formelle des axiomes »*, *de même celle des concepts : « faux » et « conséquence contraire formelle des « axiomes »* (2) ». L'unité de sens originaire de la vérité géométrique en général, unité qui oriente *L'Origine*, pourrait donc s'annoncer dans une question de ce type : qu'est-ce que la déterminabilité mathématique en général, si l'indécidabilité d'une proposition — par exemple — est encore une détermination mathématique ? Par essence, une telle question ne peut être l'attente d'une réponse déterminée, elle doit

(1) Cette déterminabilité géométrique au sens large ne serait que la forme régionale et abstraite d'une déterminabilité infinie de l'être en général, dont Husserl dit si souvent qu'elle est l'ultime horizon de toute attitude théorétique et de toute philosophie.

(2) *Idées*... I, § 72, p. 232.

seulement indiquer l'ouverture et l'unité pures d'un horizon infini.

L'opacité du fait ayant pu être réduite dès l'origine par la production d'objets idéaux, les enchaînements historiques sont enchaînements de sens et de valeurs qui peuvent ne jamais cesser d'avoir cours, en capitalisant à l'infini, selon un mode original, leurs dépôts sédimentaires. C'est là une possibilité, mais non une nécessité. Car l'intérêt et la difficulté de l'analyse husserlienne tiennent à ce qu'elle se développe sur deux plans à la fois.

Tantôt Husserl considère la géométrie et la science en général comme des formes entre autres de ce qu'il appelle le monde de culture. Elles lui empruntent en effet tous ses caractères. Ce monde est tout entier « *issu de la tradition* » (O., 176). Et les sciences sont des traditions parmi d'autres. Au sujet de la tradition en général, nous avons quelques évidences aprioriques que ne peut entamer aucune ignorance de l'histoire factice. D'une part, nous savons, « *d'un savoir dont l'évidence est irrécusable* », « *savoir implicite* » qui habite « *toujours et essentiellement le non-savoir* » (O., 176) factice, que les formations culturelles renvoient toujours à des productions humaines; donc à des actes spirituels, conclut immédiatement Husserl, en un geste sur lequel nous reviendrons plus loin. Ce renvoi à l'acte producteur est inscrit dans la formation elle-même, mais il peut passer inaperçu en raison de l'autonomie de la formation idéale. D'où la nécessité de rappeler ces banalités aprioriques ensevelies par la science et la culture (1). De la même façon, nous savons que l'humanité a un passé et que, de ce fait, c'est en elle que se sont trouvés les « *premiers créateurs* » (O., 176); ceux-ci ont institué des formes spirituelles nouvelles, mais ils n'ont pu le faire qu'en disposant de matériaux bruts ou déjà traditionnels, c'est-à-dire informés par l'esprit.

D'autre part, le devenir traditional dont toute culture recueille

(1) Cet impératif de la *Trivialität* est fréquemment justifié par HUSSERL, notamment dans *K.* (§ 9 *h*, p. 50).

à chaque moment la totalité, dans une synchronie médiate ou immédiate, n'a pas le style de la genèse causale. Dans le monde de la réalité naturelle soumise à un développement de type causal, la sédimentation n'est pas celle du sens recueilli et se résumant sans cesse dans son intériorité. Pas plus que pour Hegel, et pour les mêmes raisons, il n'y a d'histoire naturelle pour Husserl. L'analogie sera encore plus profonde quand nous verrons que, pour Husserl comme pour Hegel, la culture elle-même, dans ses unités empiriques finies, ne suffit pas à constituer l'unité pure d'une histoire. Ce sera le cas de toutes les cultures anthropologiques qui ne participent pas à l'*eidos* européen.

Ici, *L'Origine* répète la critique du diltheyanisme dans la *Philosophie comme science rigoureuse*. Tout en acceptant la critique diltheyenne de la naturalisation causaliste de l'esprit et le principe d'une typo-morphologie originale des totalités culturelles, Husserl veut arracher l'idée de la science — c'est-à-dire d'abord la philosophie — à l'immanence subjective de la *Weltanschauung*.

Sans doute, en tant que forme de la culture, l'idée de la science fait-elle aussi partie de la *Weltanschauung*; sans doute le contenu de la science et de la philosophie se transmet-il selon le même processus que toutes les autres formes de la culture et de la tradition en général. Celui-ci est analogue, sinon identique, à ceux de la conscience interne du temps, décrits d'un point de vue noématique dans les leçons de 1904-1910. Le présent ne s'apparaît ni comme la rupture, ni comme l'effet d'un passé, mais comme rétention d'un présent passé, c'est-à-dire comme rétention de rétention, etc. Le pouvoir rétentionnel de la conscience vive étant fini, celle-ci garde significations, valeurs et actes passés sous forme d'habitus et de sédiments. La fonction de la sédimentation traditionale dans le monde communautaire de la culture sera de dépasser la finitude rétentionnelle de la conscience individuelle. Bien entendu, la rétention sédimentaire n'est pas seulement condition de possibilité de la protention : elle appartient aussi

essentiellement à la forme générale de la protention qui est, elle-même, comprise sous la forme absolument unique et universelle du Présent Vivant. Celui-ci, qui est l'absolu primordial de la temporalité, n'est que la maintenance de ce qu'il faut bien appeler la *dialectique* de la protention et de la rétention, malgré la répugnance de Husserl pour ce mot. C'est dans le mouvement d'une protention que le présent se retient et se dépasse comme présent passé, pour constituer un *autre* Absolu originaire et original, un autre Présent Vivant. Sans cette extraordinaire altération absolue de ce qui reste toujours dans la forme concrète et vécue d'un Présent absolu, sans cette originalité toujours renouvelée d'une originarité absolue, toujours présente et toujours vécue comme telle, aucune histoire ne serait possible. Aussi, ce qui est vrai du Présent Vivant est vrai de ce qui le suppose comme son fondement, le présent historique; celui-ci renvoie toujours, plus ou moins immédiatement, à la totalité d'un passé qui l'habite et qui s'apparaît toujours sous la forme générale du *projet*. A tout moment, chaque totalité historique est une structure culturelle animée d'un projet qui est une « *idée* ». Ainsi, « *la Weltanschauung aussi est une* « *idée* » (1) »...

Tantôt au contraire, Husserl décrit la science comme une forme unique et archétypique de la culture traditionale. Outre tous les caractères qu'elle a en commun avec les autres formations culturelles, elle comporte un privilège essentiel : elle ne se laisse enfermer dans aucune culture historique déterminée comme telle, car elle a valeur universelle de *vérité*. Forme culturelle qui n'est propre à aucune culture de fait, l'idée de la science est l'index de la culture pure en général; elle désigne l'*eidos* de la culture *par excellence*. En ce sens, la forme culturelle « *science* » (dont la géométrie est un exemple) est elle-même « *exemplaire* » au double sens, éidétique et téléologique, de ce mot elle est l'exemple particulier qui guide la réduction et

(1) *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Q. LAUER, p. 113.

l'intuition éidétiques; mais elle est aussi l'exemple modèle qui doit orienter la culture comme son idéal. Elle est l'idée de ce qui, dès le premier instant de sa production, doit valoir pour toujours et pour tout le monde, au-delà de toute aire culturelle donnée. Elle est l'idée infinie opposée à l'idée finie qui anime la *Weltanschauung* :

« Il est vrai que la *Weltanschauung* aussi est une « idée », mais celle d'une fin qui se trouve dans le fini, à réaliser par principe dans une vie particulière, selon le mode d'une approche constante... L' « idée » de la *Weltanschauung* est, par conséquent, autre pour chaque époque... L' « idée » de la science est, au contraire, supratemporelle, et cela veut dire ici qu'elle n'est limitée par aucune relation à l'esprit d'une époque... La science est un titre pour des valeurs absolues intemporelles. Chaque valeur qui est telle, une fois découverte, appartient désormais au trésor de valeurs de *toute* l'humanité ultérieure et détermine évidemment en même temps le contenu matériel de l'idée de la culture, de la sagesse, de la *Weltanschauung*, ainsi que le contenu de la philosophie de la *Weltanschauung* (1). »

Dans une science pure non descriptive, le mode de sédimentation est tel qu'à aucun moment aucune signification ne cesse d'avoir cours, et qu'elle peut toujours être re-comprise et réveillée dans son avoir-cours. S'il a donc fallu distinguer entre réalité naturelle et culture spirituelle, il nous faut maintenant, pour comprendre la culture et la traditionalité pures en général, discerner entre la culture empirique d'une part, c'est-à-dire la culture historique de fait où la sédimentation du sens n'exclut pas la péremption de la valeur enracinée dans la langue, le sol, l'époque, etc., et, d'autre part, la culture de vérité dont l'idéalité est absolument normative (2). Celle-ci serait sans doute, *en fait*, impossible sans celle-là. Mais, d'une part, elle en est la possibilité la plus haute et la plus irréductible; d'autre part, elle n'est elle-même que la possibilité d'une *réduction*

(1) *Ibid.*

(2) Comme Husserl l'avait déjà souligné dans les *R.L.* (t. II, I, § 32, p. 119), l'idéalité n'est pas toujours normative. La valeur est une idéalité supérieure qui peut s'attacher ou ne pas s'attacher à l'idéalité en général. Nous le verrons plus loin : le sens de l'erreur a son idéalité propre.

de la culture empirique et ne s'apparaît à elle-même que par une telle réduction; celle-ci est devenue possible par une irruption de l'infini, comme révolution à l'intérieur de la culture empirique.

Du même coup, culture et tradition de la *vérité* sont marquées par une historicité paradoxale. En un sens, elles peuvent paraître dégagées de toute histoire, puisqu'elles ne sont pas intrinsèquement affectées par le contenu empirique de l'histoire réelle et par les enchaînements culturels déterminés. Cette émancipation peut être confondue avec une libération à l'égard de l'histoire en général. Pour ceux qui s'en tiennent à la facticité historique comme pour ceux qui s'enferment dans l'idéalité de la valeur, l'originalité historique du récit de la vérité ne peut être que celle du mythe.

Mais en un autre sens, qui répond à l'intention de Husserl, la tradition de la vérité est l'histoire la plus profonde et la plus pure. Seule l'unité de sens pure d'une telle tradition est apte à fonder cette continuité sans laquelle il n'y aurait même pas d'histoire authentique, se pensant et se projetant comme telle, mais seulement un agrégat empirique d'unités finies et accidentelles. Dès lors que la phénoménologie s'est affranchie du platonisme conventionnel aussi bien que de l'empirisme historiciste, le mouvement de la vérité qu'elle veut décrire est bien celui d'une histoire concrète et spécifique, dont les fondements sont les actes d'une subjectivité temporelle et créatrice fondés sur le monde sensible et le monde de la vie comme monde de culture.

Ce progrès s'opère par totalisation et répétition permanente de ses acquis. La géométrie est née

« à partir d'un *premier* acquis, d'activités créatrices premières. Nous comprenons ainsi son mode d'être persistant il ne s'agit pas seulement d'un mouvement procédant sans cesse d'acquis en acquis, mais d'une synthèse continuelle en laquelle tous les acquis persistent dans leur valeur, forment tous une totalité, de telle sorte qu'en chaque présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisse totale pour les acquis de l'étape suivante... Il en va de même pour toute science » (*O.*, 8-9).

Entendons pour toute science non descriptive. Ces synthèses ne se déroulent donc pas dans une mémoire psychologique, fût-elle collective, mais bien dans cette « *mémoire rationnelle* », si profondément décrite par G. Bachelard, mémoire fondée sur une « *fécondité récurrente* », qui est seule capable de constituer et de retenir des « *événements de la raison* » (1). Dans la *Philosophie der Arithmetik*, Husserl distinguait déjà entre la temporalité psychologique, comme successivité — celle que décrivait Hume — et celle des enchaînements synthétiques du sens. Il n'a cessé d'expliciter cette différence et, dans *L'Origine* (190), il souligne qu'une étape scientifique n'est pas seulement « *un sens survenu en fait plus tard* », mais l'intégration dans un nouveau projet de la totalité du sens antérieur.

De ce devenir, qui se totalise sans cesse dans un Présent absolu, la subjectivité égologique ne peut être responsable. Seule une subjectivité communautaire peut produire le système historique de la vérité et en répondre totalement. Pourtant, cette subjectivité totale, dont l'unité ne peut être qu'absolue et *a priori*, sans quoi la moindre vérité serait inimaginable, n'est que le lieu commun de toutes les subjectivités égologiques actuelles ou possibles, passées, présentes ou futures, connues ou inconnues.

> « Chaque science est rapportée à une chaîne ouverte de générations de chercheurs connus ou inconnus, travaillant les uns avec les autres et les uns pour les autres, en tant qu'ils constituent, pour la totalité de la science vivante, la subjectivité productrice » (O., 177).

La totalité de la science étant ouverte, la communauté totale a aussi l'unité d'un horizon. De plus, l'image de la « *chaîne ouverte* » n'épuise pas la profondeur de cette subjectivité communautaire. Car elle n'a pas seulement l'unité de la solidarité et de la co-responsabilité. Chaque savant ne se sent pas seulement *lié à* tous les autres par

(1) Cf. en particulier *Le rationalisme appliqué* (Presses Universitaires de France, 1949, p. 2 et pp. 42-46).

l'unité d'un objet ou d'une tâche. Sa propre subjectivité de savant est constituée par l'idée ou l'horizon de cette subjectivité totale qui se rend responsable en lui et par lui de chacun de ses actes de savant. En lui et par lui, c'est-à-dire sans se substituer à lui, car, dans le même temps, il reste origine absolue, source constituante et présente de la vérité. Phénoménologiquement, le *nous* transcendantal n'est pas *autre chose* que le *je* transcendantal. Les actes de ce dernier, au moment même où ils peuvent apparaître comme mandatés par une communauté idéale, ne cessent d'être irréductiblement ceux d'un « *je pense* » monadique, auquel il suffit de réduire le contenu égologique empirique de l'*ego* pour découvrir la dimension du « *nous* » comme moment de l'*eidos* « *ego* » (1). On serait même tenté de penser que c'est le *nous* qui rend possible la réduction de l'*ego* empirique et l'apparition de l'*eidos* « *ego* », si une telle hypothèse ne conduisait, contre les intentions les plus manifestes de Husserl, à placer la monade égologique en situation d'abstraction par rapport à la subjectivité totale. En tout cas, s'il y a une histoire de la vérité, elle ne peut être que cette implication concrète et cet enveloppement réciproque des totalités et des absolus. Ce qui n'est possible que parce qu'il s'agit d'implications idéales et spirituelles. La description de ces deux caractères — idéalité et spiritualité — si fréquemment évoqués dans *L'Origine*, ne répond, on le sait, à aucune assertion métaphysique. Ils sont d'ailleurs « *fondés* » au sens de la « *Fundierung* ».

L'historicité irréductible du devenir géométrique se marque à ce que « *le sens total de la géométrie* » (et son corrélat noétique nécessaire, la subjectivité totale)... « *ne pouvait dès le commemement être déjà là comme projet et se poursuivre en un mouvement de remplissement* » (O., 178). Si l'histoire de la géométrie n'était que le développement d'un dessein présent dès l'origine en sa totalité, nous n'aurions affaire

(1) C'est alors que naissent les redoutables difficultés abordées dans la cinquième des *Méditations cartésiennes*, et dans lesquelles nous ne voulons pas entrer ici.

qu'à une explicitation ou à une quasi-création. Nous aurions d'un côté un fondement synchronique ou uchronique, de l'autre une diachronie purement empirique qui servirait de révélateur et n'aurait aucune unité propre. Ni la diachronie pure, ni la synchronie pure ne font une histoire. L'hypothèse refusée est une fois de plus celle d'une complicité entre le « platonisme » et l'empirisme.

En vérité, avant même que ne fût possible le projet ouvert de la géométrie,

« une formation de sens *(Sinnbildung)* plus primitive [en tant qu'étape préliminaire] avait nécessairement précédé, de telle sorte que, indubitablement, elle est apparue pour la première fois dans l'évidence d'une effectuation réussie » (*O.*, 178).

IV

Parvenu à ce point, Husserl opère un détour qui peut paraître déconcertant. Au lieu de décrire cette genèse primitive du sens en elle-même et dans son *Erstmaligkeit*, il la considère tacitement et provisoirement comme *déjà* effectuée, le sens étant déjà évident. Il se contente de rappeler que nous connaissons la forme générale de cette évidence (1) : celle-ci doit être, ne peut pas ne pas être, comme toute évidence, qu'elle soit perceptive ou éidétique, intuition d'une réalité naturelle ou d'un objet idéal, « *saisie d'un étant dans la conscience de son être-là, de façon originale et en personne* » (*O.*, 178). C'est le rappel du « *principe des principes* » défini dans *Idées*... I. Si peu que nous sachions de la première évidence géométrique, nous savons *a priori* qu'elle a dû revêtir cette forme. Mais ce savoir *a priori* concernant la forme de l'évidence, bien qu'il s'applique ici à une origine historique, n'est rien moins qu'historique. Définissant une « *source de droit* » pour la connaissance de tout objet en général, il est un de ces *a priori formels* supposés par toute science matérielle ici par la géométrie et par l'histoire; c'est parce que la première évidence géométrique a

(1) Il se fait en des termes qui rappellent ceux des *Idées*... I, sans doute, mais surtout ceux de la *L.F.T.*, cf. notamment *L.F.T.*, § 59, pp. 213-217.

dû s'y conformer que nous pouvons avoir une première certitude à son sujet en l'absence de tout autre savoir matériel. Car pour l'instant, le *contenu* de l'évidence géométrique, qui, lui, est historique parce que créé pour la première fois, n'est pas défini ; il est considéré par Husserl comme déjà acquis.

Cette abstention devant le contenu de l'acte et de l'évidence originaires est provisoire. Il s'agit d'une limitation méthodologique et, une fois encore, de la nécessité de prendre son point de départ dans le constitué. Mais cette nécessité méthodologique n'est légitime qu'à partir d'une décision philosophique profonde. Cette étape franchie, Husserl poursuit en effet sa méditation, maintenant protégée par cette juridiction formelle, comme si son thème n'était plus l'origine du sens géométrique, mais la *genèse de l'objectivité* absolue, c'est-à-dire idéale, du sens, celui-ci étant déjà présenté à une conscience quelconque. A plusieurs reprises, Husserl revient obstinément à une question qui est en son fond la suivante : comment l'évidence subjective égologique du sens peut-elle devenir objective et intersubjective ? comment peut-elle donner lieu à un objet idéal et vrai, avec tous les caractères que nous lui connaissons : valeur omnitemporelle, normativité universelle, intelligibilité pour « *tout-le-monde* », déracinement hors de toute facticité du « *hic et nunc* », etc. ? C'est la répétition historique de la question de l'objectivité si fréquemment posée dans les cinq conférences de *Idee der Phänomenologie* comment la subjectivité peut-elle sortir de soi pour rencontrer ou constituer l'objet (1) ?

1) Cette question, Husserl l'avait posée dans les mêmes termes, mais dans son extension la plus générale et avec une inflexion plus critique, moins historique, dans *L.F.T.* (§ 100, pp. 351-352) où elle est toutefois limitée à la sphère égologique de l'objectivité. Elle est ici orientée vers la possibilité de l'esprit objectif comme condition de l'histoire et prend à cet égard le contre-pied de la question diltheyenne. Dilthey part, en effet, de l'esprit objectif déjà constitué. Il s'agit alors pour lui de savoir comment les significations et les valeurs de ce milieu objectif peuvent être intériorisées et assumées comme telles par des sujets

Husserl ne s'est donc abstenu provisoirement devant le contenu historique de l'*Erstmaligkeit* que pour poser d'abord la question de son objectivation, c'est-à-dire celle de sa mise à flot dans l'histoire et de son historicité. Car un sens n'est entré en histoire que s'il est devenu un objet absolu, c'est-à-dire un objet idéal qui, paradoxalement, doit avoir rompu toutes les amarres qui le retenaient au sol empirique de l'histoire. Les conditions de l'objectivité sont donc les conditions de l'historicité elle-même.

Quand Husserl consacrera plus loin quelques lignes à la production et à l'évidence du sens géométrique comme tel et dans son contenu propre, il ne le fera donc qu'*après* avoir déterminé en général les conditions de son objectivité et de l'objectivité des objectités idéales. On ne peut ainsi éclairer le sens pur de la praxis subjective qui a engendré la géométrie que *rétroactivement* et à partir de son résultat. Le sens de l'acte constituant ne peut se déchiffrer que dans la trame de l'objet constitué. Et cette nécessité n'est pas une fatalité extérieure, mais une nécessité essentielle de l'intentionalité. Le sens *origi-*

individuels, et d'abord dans le travail de l'historien à partir de témoignages, individuels dans leur source ou leur objet. Question qui amena d'ailleurs Dilthey à découvrir, comme Husserl, une dimension non psychologique du sujet. Dilthey écrit ainsi « Maintenant surgit la question suivante comment un enchaînement qui n'est pas produit comme tel dans une tête, qui par conséquent n'est pas vécu directement et ne peut pas davantage être reconduit au vécu d'une personne, peut-il se constituer comme tel en l'historien à partir des dires de cette personne et des énoncés faits à son sujet ? Cela présuppose que des sujets logiques, qui ne sont pas des sujets psychologiques, puissent être constitués » (Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft, *Gesammelte Schriften*, 1914, Band VII, III, p. 282).

Cette question est « retournée » dans *L'Origine*, en des formules qui ressemblent étrangement à celle de Dilthey. Cet « envers » de la question concerne l'origine radicale et les conditions de possibilité de l'esprit objectif lui-même. Comment, depuis les enchaînements de sens et les évidences d'un *ego* monadique dont nous ne pouvons pas ne pas partir, en droit comme en fait, un esprit objectif en général peut-il se constituer, comme lieu de la vérité, de la tradition, de la co-responsabilité, etc. ? On le verra : pas plus que le sujet psychologique, un sujet « logique » ne pourra répondre, selon Husserl, d'une telle possibilité.

naire de tout acte intentionnel *n*'est *que* son sens *final*, c'est-à-dire la constitution d'un objet (au sens le plus large de ces mots). C'est pourquoi seule une téléologie peut s'ouvrir un passage vers les commencements.

Si le sens du sens géométrique, c'est l'objectivité ou l'intention d'objectivité; si la géométrie est ici l'index exemplaire de la scientificité et si l'histoire de la science est la possibilité la plus haute et la plus révélatrice d'une histoire universelle dont le concept n'existerait pas sans elle, c'est le sens du sens en général qui est ici déterminé comme *objet*; c'est-à-dire comme chose disposée et disponible en général et d'abord pour un regard. L'image mondaine du *regard* ne serait pas le modèle inaperçu de l'attitude théorétique de la conscience pure, mais lui emprunterait au contraire son sens. Ce qui est profondément accordé à la direction initiale de la phénoménologie l'objet en général est la catégorie dernière de tout ce qui peut apparaître, c'est-à-dire être pour une conscience pure en général. C'est sur l'objet en général que toutes les régions s'articulent avec la conscience, qui est l'*Ur-Region* (1).

Aussi quand Husserl affirme qu'une production de sens a dû se présenter *d'abord* comme évidence dans la conscience personnelle de l'inventeur, quand il pose la question de son objectivation *ultérieure* (dans un ordre chronologique factice), il évoque une sorte de fiction destinée à problématiser les caractères de l'objectivité idéale et à montrer qu'ils ne vont pas de soi. En vérité, il n'y a pas d'abord une évidence géométrique subjective qui deviendrait ensuite objective. Il n'y a d'évidence géométrique qu' « *à partir du moment où* » elle est évidence d'une objectité idéale et celle-ci n'est telle qu' « après » avoir été mise en circulation intersubjective.

... « l'existence géométrique n'est pas existence psychique, elle n'est pas existence de quelque chose de personnel dans la sphère personnelle de la conscience;

(1) Cf. *Idées*... I, en particulier § 76, pp. 242-246.

elle est existence d'un être-là, objectivement, pour « tout le monde » (pour le géomètre réel et possible, ou pour quiconque comprend la géométrie). Bien mieux, elle a depuis sa proto-fondation une existence spécifiquement supratemporelle et accessible, nous en avons la certitude, à tous les hommes et en premier lieu aux mathématiciens réels et possibles de tous les peuples, de tous les siècles, et ce sous toutes ses formes particulières » (O., 178-9).

L' « *avant* » et l' « *après* » doivent donc être neutralisés dans leur facticité et utilisés entre guillemets. Mais peuvent-ils être tout simplement remplacés par le « *si* » ou le « *pourvu que* » intemporels de la condition de possibilité ?

Le langage de la genèse peut, en effet, paraître ici fictif : il ne serait pas appelé par la description d'un devenir réel, neutralisé au principe, mais par la mise au jour de conditions de possibilité formelles, d'implications de droit et de stratifications éidétiques. S'agit-il alors d'histoire ? n'en revient-on pas à une régression transcendantale classique ? et l'enchaînement des nécessités transcendantales, bien qu'il soit *récité* sur le mode du devenir, n'est-il pas au fond le schéma statique, structural et normatif des conditions d'une histoire plutôt que l'histoire elle-même ?

Des questions de cet ordre pourraient paraître graves et mettre en cause toute l'originalité de cette tentative. Mais elles restent, semble-t-il, extérieures à l'intention husserlienne. Sans doute n'y a-t-il pas en ce *récit* le moindre grain d'histoire si l'on entend par là le contenu factice d'un devenir. Mais la nécessité de cette réduction a été justifiée au départ. Et la déception irritée de ceux qui attendraient de Husserl qu'il leur dise *ce qui s'est passé en réalité* et leur raconte une histoire, peut être vive et facilement imaginable (1) : elle n'est en rien légitime. Husserl n'a voulu que déchiffrer par avance le texte caché sous tout récit empirique dont nous serions curieux. L'histoire-des-

(1) Cf. en particulier TRÂN-DÚC-THÁO, *op. cit.*, p. 221. Suivant cet interprète, c'est « le point de vue subjectiviste » qui, dans l'*Origine de la Géométrie*, aurait interdit à Husserl de « dépasser le niveau de quelques remarques du sens commun ».

faits pourra se donner ensuite libre carrière : n'importe son style, sa méthode, sa *philosophie*, elle supposera toujours plus ou moins naïvement la possibilité et la nécessité des enchaînements décrits par Husserl. Sans doute ces enchaînements sont-ils toujours marqués d'une signification juridique et transcendantale, mais ils renvoient à des actes *concrets* et *vécus* dans un système *unique* d'implications fondatrices, c'est-à-dire dans un système qui n'a été originairement produit qu'*une seule fois* et demeure *irréversible* en fait comme en droit. Ce sont donc les *enchaînements-de* ce qui est, au sens le plus plein du mot, *l'histoire elle-même*. Ainsi, devant ce qui est, de part en part, une aventure historique dont le fait est irremplaçable, une lecture, un discours aprioriques et éidétiques devraient être possibles. Une telle possibilité n'a pas été inventée par Husserl, mais simplement dévoilée comme ce qui, implicitement, a toujours conditionné l'existence des objets idéaux d'une science pure, donc d'une tradition pure et par là d'une historicité pure, modèle de l'histoire en général.

Enchaînements-purs-de l'histoire, *pensée-apriorique-de* l'histoire, cela ne signifie-t-il pas que ces possibilités ne sont pas en elles-mêmes historiques ? nullement, car elles *ne* sont *rien que* les possibilités *de* l'apparaître *de* l'histoire *comme telle* hors de laquelle il n'y a rien. C'est l'histoire elle-même qui fonde la possibilité de son propre apparaître.

V

Cette possibilité s'appelle d'abord « *langage* ». Si nous nous interrogeons sur la façon dont l'évidence subjective du sens géométrique conquiert son objectivité idéale, il nous faut d'abord remarquer que l'objectivité idéale n'est pas seulement le caractère des vérités géométriques ou scientifiques. Elle est l'élément du langage en général.

« Elle est propre à toute une classe de produits spirituels du monde de la culture auquel appartiennent non seulement toutes les formations scientifiques et les sciences elles-mêmes, mais aussi, par exemple, les formations de l'art littéraire » (O., 11).

C'est là un mouvement analogue à celui que nous analysions plus haut : l'objectivité idéale de la géométrie est d'abord présentée comme caractère commun à toutes les formes du langage et de la culture, avant de voir défini son privilège « *exemplaire* ». Dans une importante note, Husserl précise en effet que la « *littérature au sens large* » (O., 179) comprend toutes les formations idéales, puisque celles-ci, pour être telles, doivent toujours pouvoir être exprimables dans un discours et traductibles, directement ou non, d'une langue dans une autre. C'est dire qu'elles ne s'enracinent que dans un langage en général, non dans la facticité d'une langue et dans ses propres incarnations linguistiques.

A travers ces thèmes, déjà présents dans les *Recherches logiques* et les premiers paragraphes de *Logique formelle et logique transcendantale*, apparaît la spécificité la plus fine de la question husserlienne.

L'objet idéal (1) est le modèle absolu de l'objet en général. Il est toujours plus objectif que l'objet réal, que l'étant naturel. Car si celui-ci résiste et s'oppose davantage, c'est toujours à une subjectivité empirique de fait. Il ne peut donc jamais atteindre à cette objectivité absolue proposable à toute subjectivité en général dans l'identité intangible de son sens. La question « *comment un objet en général est-il possible ?* » assume donc sa forme la plus aiguë et la plus adéquate dans *L'Origine*... quand Husserl se demande : « *Comment*

(1) Cette idéalité de l'objet, c'est-à-dire, ici, de la *chose mathématique elle-même*, n'est pas la non-réellité du noème décrite dans *Idées*... I (en particulier §§ 88, 97 sq.). Celle-ci caractérise le type d'inclusion intentionnelle de tout noème dans le vécu conscient, quel que soit le type d'étant visé et quel qu'en soit le mode de visée, même s'il s'agit de la perception d'une chose réale. Il n'est toutefois pas douteux que cette non-réellité du noème — notion des plus difficiles et des plus décisives — soit ce qui, en dernière analyse, permet la répétition du sens comme le « même » et rend possible l'idéalisation de l'identité en général. On pourrait sans doute le montrer de façon précise à partir du § 62 de la *L.F.T.*, consacré à l' « Idéalité de toutes les espèces d'objectités face à la conscience constituante » et à l' « idéalité générale de toutes les unités intentionnelles... » (pp. 225-6).

l'objectivité idéale est-elle possible ? » Elle y atteint aussi sa plus grande difficulté, puisque aucun recours n'est plus possible à l'objectivité naturelle de l'étant mondain. En outre, une fois atteint le palier de l'objectivité idéale, on rencontre encore plusieurs degrés.

Sans doute la langue est-elle

« édifiée de part en part... à partir d'objectités idéales; par exemple, le mot *Löwe* (Lion) n'advient qu'une seule fois dans la langue allemande, il est l'identique des innombrables expressions par lesquelles n'importe qui le vise » (*O.*, 180).

Le mot a donc une objectivité et une identité idéales, puisqu'il ne se confond avec aucune de ses matérialisations empiriques, phonétiques ou graphiques. C'est toujours le *même* mot qui est visé et reconnu à travers tous les gestes linguistiques possibles. Dans la mesure où c'est cet objet idéal qui fait toujours face au langage en tant que tel, celui-ci suppose donc une neutralisation spontanée de l'existence factice du sujet parlant, des mots et de la chose désignée. La parole n'est donc que la pratique d'une éidétique immédiate (1). A. de Muralt note fort justement que

« la réduction est implicitement opérée, simplement exercée et non pas encore explicitée, dès que l'on considère le langage pour lui-même » (2).

(1) L'idée de la neutralisation linguistique de l'existence n'est originale que par la signification technique et thématique qu'elle reçoit dans la phénoménologie. N'était-elle pas chère à Mallarmé et à Valéry ? Hegel, surtout, l'avait largement explorée. Dans l'*Encyclopédie* (un des rares ouvrages hegeliens que Husserl semble d'ailleurs avoir lus), le lion témoignait déjà, en martyr exemplaire, de cette neutralisation : « Devant le nom — Lion — nous n'avons plus besoin ni de l'intuition d'un tel animal, ni même de l'image, mais le nom, quand nous le comprenons, est la représentation simple et sans image ; c'est dans le nom que nous pensons » (§ 462, cité par J. Hyppolite, in *Logique et existence*, 1953, p. 39, ouvrage qui, sur bien des points, laisse apparaître la profonde convergence des pensées hegelienne et husserlienne).

Hegel écrit aussi : « Le premier acte, par lequel Adam se rendit maître des animaux, fut de leur imposer un nom, c'est-à-dire qu'il les anéantit dans leur existence (en tant qu'existants) » (Système de 1803-1804). Cité par M. Blanchot, in *La part du feu*, 1949, p. 325.

(2) *L'Idée de la phénoménologie* (Presses Universitaires de France, 1958), pp. 124-125.

C'est de la réduction éidétique qu'il s'agit ici. Or c'est paradoxalement pour cette raison qu'il semble plus difficile de dire que

« une pensée qui se meut uniquement au niveau du langage est nécessairement dans l'attitude de la *réduction phénoménologique* (c'est nous qui soulignons) elle est de plain-pied dans le monde éidétique des significations, des vécus purs » (1).

Car si la réduction phénoménologique a son sens plein, elle doit être aussi la réduction des éidétiques constituées et donc de son propre langage. Impératif auquel la précaution des « *guillemets* » ne satisfait que de façon équivoque. Cette réduction transcendantale des éidétiques qui, dans son moment le plus radical, doit encore nous replier vers une nouvelle éidétique, irréductiblement nécessaire, celle de la conscience pure, suscite en effet des difficultés considérables. Husserl en est conscient et il les expose avec la plus grande clarté dans les *Idées*... I (2).

(1) *Ibid.*, p. 124.

(2) « Cependant nous ne pouvons pas exclure des transcendances sans rencontrer jamais de bornes. La purification transcendantale ne peut signifier l'exclusion de *toutes* les transcendances, sinon il resterait bien une conscience pure, mais non plus la possibilité d'une science de la conscience pure », *Idées*... I, § 59, p. 193. Dans ce paragraphe, consacré à la réduction nécessaire mais difficile de l'ontologie et de la logique formelles, une fois que toutes les transcendances des éidétiques matérielles ont été exclues, Husserl conclut à la possibilité d'une telle réduction, pourvu que soient conservés les « axiomes logiques » (tel le principe de contradiction), dont la description de la conscience pure pourrait « rendre évidente la validité générale et absolue en l'illustrant par des exemples pris dans ses propres données » (p. 195). Mais sur le langage de cette ultime science de la conscience pure, sur le langage qui semble supposer *au moins* la sphère de la logique formelle qu'on vient d'exclure, il n'est rien dit. L'univocité de l'expression et certaines précautions prises à *l'intérieur* et *à l'aide* du langage lui-même (distinctions, guillemets, néologismes, revalorisation et réactivation de mots anciens, etc.) seront toujours pour Husserl des garanties suffisantes de rigueur et de non-mondanité.

C'est pourquoi, malgré les remarquables analyses qui lui sont consacrées, malgré l'intérêt constant qui lui est porté, des *Recherches logiques* à *L'Origine*, le problème spécifique du langage, de son origine et de son usage dans une phénoménologie transcendantale, a toujours été exclu ou différé. Il l'est explicitement dans la *L.F.T.* (§ 2, pp. 31-32, et § 5, p. 39) et dans *L'Origine* où il est écrit : « ... bien qu'il s'annonce ici, nous ne nous engagerons pas dans le problème général de l'origine du langage, dans son existence idéale et fondée dans le monde réel... » (*O.*, 16).

C'est donc dans la mesure même où il n'est pas « naturel » que, paradoxalement, le langage offre la plus dangereuse résistance à la réduction phénoménologique; et que le discours transcendantal restera irréductiblement oblitéré par une certaine mondanité ambiguë (1). Si l'on songe que dans *L'Origine* la possibilité de l'histoire

(1) C'est une difficulté que E. FINK a fréquemment soulignée (en particulier dans son célèbre article des *Kantstudien* de 1933). A ses yeux, la réduction phénoménologique « ne peut être exposée au moyen des simples phrases de l'attitude naturelle. On ne peut en parler qu'en transformant la fonction naturelle du langage » (Lettre du 11 mai 1936, citée par G. BERGER, in *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, p. 65).

Et dans son admirable conférence sur *Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*, il attribue une certaine équivoque dans l'usage des concepts opératoires, celui de « constitution », par exemple, au fait que « Husserl ne s'est pas posé le problème d'un « langage transcendantal » ». Il se demande si, après la réduction, on peut encore « disposer du *Logos* dans le même sens qu'auparavant » (in *Husserl*, Cahiers de Royaumont, 1959, Philosophie n° 3, p. 229).

De la même façon, à propos de l'expression de « *vie* intentionnelle », S. Bachelard évoque le danger d'un « retour subreptice au psychologisme », car « le langage ignore la réduction phénoménologique et nous inféode à l'attitude naturelle », *op. cit.*, pp. 14-15.

A partir de la problématique de *L'Origine*, on peut être ainsi conduit à se demander, par exemple, quel est le sens caché, le sens non thématique et dogmatiquement reçu du mot « histoire » ou du mot « origine » qui, en tant que foyer commun de ces significations, permet de distinguer entre « histoire » des faits et « histoire » intentionnelle, entre « origine » au sens banal et « origine » phénoménologique, etc. Quel est le fondement unitaire à partir duquel cette diffraction du sens est permise et intelligible ? Qu'est-ce que *l'histoire*, qu'est-ce que *l'origine* dont on peut dire qu'il faut les entendre tantôt en tel sens, tantôt en tel autre ? Tant que la notion d'origine *en général* n'est pas *critiquée* comme telle, la vocation radicaliste est toujours menacée par cette mythologie du *commencement absolu*, si remarquablement dénoncée par Feuerbach dans sa « Contribution à la critique de la philosophie de Hegel » (1839) (cf. « *Manifestes philosophiques* », trad. L. Althusser, pp. 18-21).

Ces questions pourraient montrer la nécessité d'une certaine thématique philologique ou « étymologique » renouvelée et rigoureuse, qui précéderait le discours de la phénoménologie. Tâche redoutable, parce qu'elle suppose résolus tous les problèmes qu'elle devrait précéder, en particulier le problème préjudiciel de l'histoire, précisément, et celui de la possibilité d'une philologie historique. Elle ne semble avoir en tout cas jamais paru urgente à Husserl, même au moment où l'idée

sera indiquée d'abord comme possibilité du langage, on mesure la difficulté de toute tentative pour réduire, en quelque ultime et radicale régression transcendantale, une phénoménologie de l'historicité dont une certaine non-dépendance se confirme ainsi une fois de plus.

de « réactivation » du langage prend tant d'importance à ses yeux. A la différence de Heidegger, il ne se livre presque jamais à des variations étymologiques, et quand il le fait (cf. *L.F.T.*, § 1), cela ne détermine pas, mais suit l'orientation de la recherche. Aux yeux de Husserl, il serait absurde que le sens ne précède pas — en droit (et ici le droit est une évidence difficile) — l'acte de langage dont la valeur propre sera toujours celle de l'*expression*.

Il est assez significatif que toute entreprise critique, juridique et transcendantale se rende vulnérable par la facticité irréductible et la naïveté naturelle de son langage. On prend conscience de cette vulnérabilité ou de cette vocation au silence en une réflexion *seconde* sur la possibilité de la régression juridico-transcendantale elle-même. Malgré son style nécessairement spéculatif, cette réflexion s'oriente toujours, sans devoir céder à l'empirisme, vers le monde de la culture et de l'histoire. L'attention au « fait » du langage en lequel se laisse transcrire une pensée juridique, en lequel une juridicité voudrait transparaître de part en part, est un retour à la facticité comme droit du droit. C'est une réduction de la réduction, ouvrant carrière à une discursivité infinie.

On s'explique que ce retour sur soi d'une pensée qui n'a jamais voulu commander qu'un repli vers ses propres conditions reste plus malaisé pour le « maître » que pour le « disciple ». HERDER ne reprochait-il pas déjà à Kant, dans sa *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, de ne pas tenir compte de la nécessité intrinsèque du langage et de son immanence à l'acte de pensée le plus apriorique ? L'auteur de *L'Origine du Langage* n'en concluait-il pas aussi que le langage, enraciné dans l'expérience culturelle et dans l'histoire, rendait impossible ou illusoire toute apriorité des jugements synthétiques ? Le dogmatisme inavoué qu'il dénonce ainsi, cette non-thématicité du langage reçu qui précède toute régression critique comme son ombre, n'est-ce pas cette *geschichtlose « Naivität »*, dont E. Fink se demande si elle n'est pas l'assise de la « révolution méthodologique de la phénoménologie » ? (cf. L'analyse intentionnelle et la pensée spéculative, in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, 1952, pp. 64-65). Ce n'est là que l'une des nombreuses analogies qu'on pourrait relever entre les lendemains de l'idéalisme transcendantal kantien et ceux de l'idéalisme transcendantal husserlien, tels qu'ils se dessinent déjà. Ainsi se trouve en tout cas signifiée une irréductible proximité du langage à la pensée originaire, en une zone qui se dérobe par nature à toute actualité phénoménale ou thématique. Cette immédiateté est-elle le voisinage de la pensée avec elle-même ? Il faudrait montrer pourquoi il est impossible d'en *décider*.

Mais le degré d'objectivité idéale du mot n'est, pourrait-on dire, que *primaire*. C'est à l'intérieur d'une langue facto-historique que le nom « *Löwe* » est libre, donc idéal, au regard de ses incarnations sensibles, phonétiques ou graphiques. Mais il reste essentiellement lié, en tant que mot allemand, à une spatio-temporalité réale; il reste solidaire, dans son objectivité idéale même, de l'existence de fait d'une langue donnée, donc de la subjectivité factice d'une certaine communauté parlante. Son objectivité idéale est donc relative et ne se distingue que comme un fait empirique de celle du mot « *Lion* » dans la langue française.

Aussi un degré d'objectivité idéale supérieur est-il franchi — appelons-le *secondaire* — dès qu'on passe du mot à l'unité de sens « *lion* », de « *l'expression* » à ce que Husserl appelle dans les *Recherches Logiques* le « *contenu intentionnel* » ou « *l'unité de la signification* » (1). Le *même* contenu peut être visé à partir de plusieurs langues et son identité idéale assure sa traductibilité. Cette identité idéale du sens exprimé par Lion, *Leo*, *Löwe*, etc., est donc libérée de toute subjectivité *linguistique* factice.

Mais l' « *objet* » *lui-même* n'est ni l'expression ni le contenu de

(1) T. II, Intr. § 5 et R. I. § 11, en particulier pp. 19 et 51. Comme celles de la *L.F.T.*, les analyses concernant l'idéalité du langage dans *L'Origine* supposent de façon directe les distinctions aussi subtiles qu'indispensables, qu'on trouve dans les *R.L.* (t. II), en particulier dans la première et la quatrième des *Recherches*.

Dans la première *Recherche*, la notion de « contenu intentionnel » ou d' « unité de signification » annonce dans la sphère du langage la notion de « sens noématique », ou de « couche nucléaire » *(Kernschicht)* du noème, notion qu'elle implique et qui n'est pleinement élaborée que dans les *Idées*... I (cf. en particulier § 90, pp. 310 et sq.). De même que l'unité nucléaire du sens noématique — qui n'est pas la réalité de l'objet lui-même — peut être visée selon divers modes intentionnels (le sens « arbre » peut être atteint dans une perception, un souvenir, une imagination, etc.), pour constituer finalement, avec tous ses caractères, un noème « complet », de même l'identité idéale de la signification se rend accessible à plusieurs langues et se laisse « traduire ». Dans la Préface de la 2e édition des *R.L.* (1913, p. XVII), HUSSERL reconnaît que la notion de noème et de corrélation noético-noématique manque à l'achèvement de la première *Recherche*.

sens (1). Le lion en chair et en os, visé à travers deux couches d'idéalités, est une réalité naturelle, donc contingente; comme la perception de la chose sensible, immédiatement présente, fonde dans ce cas les idéalités, la contingence du lion va retentir sur l'idéalité de l'expression et sur celle du sens. La traductibilité du mot *Lion* ne sera donc pas absolue et universelle au principe. Elle sera conditionnée empiriquement par la rencontre contingente, dans une intuition réceptive, de quelque chose comme le lion. Celui-ci n'est pas une « *objectité intelligible* », mais un « *objet de la réceptivité* » (2). L'idéalité de son sens et de son évocation est tenue par une irréductible adhérence à une subjectivité empirique. Ceci vaudrait même dans le cas où tous les hommes avaient pu et pouvaient *en fait* rencontrer et désigner le lion. Dans ce cas, le lien à une généralité anthropologique de fait n'en serait pas plus réduit. C'est que l'idéalité du sens, comme celle du langage, considérée en elle-même, est ici une idéalité « *enchaînée* » et non une idéalité « *libre* ». Cette dissociation entre idéalités « *libres* » ou *idéalités* « *enchaînées* » est seulement implicite dans *L'Origine* (3);

(1) Cette distinction est analysée pour la première fois par HUSSERL, à l'aide d'une grande abondance d'exemples, dans les *R.L.* (t. II, 1re Recherche, en particulier § 12, pp. 54-55).

(2) La différence entre ces deux types d'objectivité, qui revient à la différence entre objectité idéale et objet réal, est amplement décrite dans *Erfahrung und Urteil* (§ 63, p. 299 sq.). Les objectités intelligibles sont d'un « niveau supérieur » à ceux de la réceptivité. Ils ne sont pas préconstitués, comme ces derniers, dans la passivité pure de la réceptivité sensible, mais dans la spontanéité prédicative. « Le mode de leur être-prédonné originaire est leur production dans l'acte prédicatif du Je... » Autre différence celle de leur temporalité (§ 64). Alors que l'objet réal a sa place individuelle dans le temps objectif du monde, l'objet irréal est, à l'égard de ce dernier, totalement libre, c'est-à-dire « intemporel ». Mais son intemporalité *(Zeitlosigkeit)* ou sa supratemporalité *(Überzeitlichkeit)* n'est qu'un « mode » de la temporalité : l'omnitemporalité *(Allzeitlichkeit)*.

(3) Elle trouve son explicitation la plus directe et la plus éclairante, du point de vue de notre texte, dans *Erfahrung und Urteil* (§ 65, p. 321). On peut y lire en particulier : « Il s'avère ainsi que même les formations de la culture ne sont pas toujours des idéalités totalement libres, et il s'ensuit une *distinction entre idéalités libres* (comme les formations logico-mathématiques et les structures d'essence

mais elle est indispensable à son intelligence. Elle nous permet de comprendre ce que peut être l'objectivité idéale absolue de l'objet géométrique, par exemple, et ce qui la distingue de celle du langage et du contenu de sens *comme tels*.

L'objectivité idéale de la géométrie est absolue et sans limite d'aucune sorte. Son idéalité — *tertiaire* — n'est plus seulement celle de l'expression ou celle du contenu intentionnel; elle est celle de l'*objet lui-même*. Toute adhérence à une contingence réale est supprimée. La possibilité de la traduction, qui se confond avec celle de la tradition, est ouverte à l'infini :

« Le théorème de Pythagore, toute la géométrie n'existent qu'une seule fois, si souvent et même en quelque langue qu'ils puissent être exprimés. La géométrie est identiquement la même dans la « langue originale » d'Euclide et dans toutes les « traductions »; elle est encore une fois la même en chaque langue, si souvent soit-elle, à partir de son énonciation orale ou de sa notation écrite originales, exprimée sur le mode sensible dans les innombrables expressions orales ou consignations *(Dokumentierungen)* écrites et autres » (O., 179-80).

Le sens de « *une seule fois* » ou de « *une fois pour toutes* », mode essentiel de l'existence idéale de l'objet (ainsi distingué de la multi-

pures de cet ordre) et les *idéalités enchaînées* qui, dans leurs sens d'être, emportent de la réalité avec elles et, de ce fait, appartiennent au monde réal. Toute réalité est ici reconduite à la spatio-temporalité et ce en tant que forme de l'individuel. Mais elle appartient originairement à la nature ; le monde comme monde des réalités tient son individualité de la nature comme sa couche la plus basse. Quand nous parlons de vérités, d'états-de-choses vrais, au sens de la science théorétique, et que nous disons par là que la valeur « une fois pour toutes » et « pour tout le monde » appartient à leur sens, comme telos de détermination judicative, il s'agit alors d'idéalités libres. Elles ne sont enchaînées à aucun territoire, ou bien elles ont leur territoire dans le tout-du-monde et en chaque tout-du-monde possible. Elles sont omnispatiales et omnitemporelles quant à leur réactivation possible. Les idéalités enchaînées sont enchaînées-à-la-Terre, enchaînées-à-Mars, enchaînées à un territoire particulier, etc. » (C'est Husserl qui souligne.) Husserl précise toutefois aussitôt que par leur « apparition », par leur entrée en scène et leur « découverte » dans un territoire historiquement déterminé, les idéalités libres sont aussi factices et mondaines. Il énonce ainsi la difficulté cruciale de toute sa philosophie de l'histoire : quel est le sens de cette dernière facticité ?

plicité des actes et des vécus qui s'y rapportent), semble avoir été nettement définie, dans ces termes mêmes, par Herbart (1) et reprise par Husserl. Celui-ci, qui reconnaît lui devoir beaucoup et le loue d'avoir mieux distingué que Kant entre le logique et le psychologique, lui reproche toutefois d'avoir confondu idéalité et normativité (2).

Ce reproche est ici très éclairant. Car l'identité idéale absolument objective, traductible et traditionale, ce n'est pas n'importe quelle objectité géométrique, mais l'objectité *vraie*. Une fois dépassées les idéalités enchaînées de l'expression et du contenu de sens, une fois atteinte l'objectité idéale elle-même, on peut encore rencontrer une restriction factice : celle de la non-valeur, de la fausseté ou de la péremption. Sans doute, le sens objectif d'un jugement faux est-il aussi idéal. A ce titre, il peut être indéfiniment répété et devenir ainsi omnitemporel (3). Mais l'origine et la possibilité de cette omnitem-

(1) *Psychologie als Wissenschaft*, II, § 120, p. 175.

(2) *R.L.* (t. I, § 59, pp. 235-237).

(3) C'est encore dans *Erfahrung und Urteil* que l'omnitemporalité de l'idéalité simple est minutieusement distinguée de l'omnitemporalité de la valeur : « Il faut, en outre, prendre garde que cette omnitemporalité n'enferme pas sans plus en elle l'omnitemporalité de la *valeur*. Nous ne parlons pas ici de la valeur, de la vérité, mais seulement des objectités intelligibles, en tant qu'entités intentionnées et pôles intentionnels possibles dans leur identité idéale, qui peuvent être de nouveau et en tout temps « réalisés » comme les mêmes dans des actes judicatifs individuels — précisément en tant qu'entités intentionnées ; qu'ils soient ou non réalisés dans l'évidence de la vérité, c'est là une autre question. Un jugement qui a été vrai une fois peut cesser d'être vrai, comme par exemple la proposition « l'automobile est le moyen de transport le plus rapide » perd sa validité à l'âge de l'aviation. Pourtant elle peut être de nouveau formée en tant que cette proposition, une, identique, par n'importe quel individu, en tout temps, dans l'évidence de la distinction, et elle a, en tant qu'entité intentionnée, son identité supratemporelle et irréale » (§ 64 *c*, pp. 313-314). Cf. aussi *R.L.*, t. II, p. 52.

(Pour l'expression *Vermeinheit* (entité intentionnée), nous nous sommes conformé à la traduction de la *L.F.T.* par S. Bachelard.)

Dans *L'Origine*, Husserl fait aussi allusion à l'identité idéale de jugements qui ne seraient pas seulement anachroniques dans leur valeur, mais aussi contradictoires et absurdes dans leur contenu de sens. Ces analyses, en même temps qu'elles annon-

poralité idéale restent marquées d'une contingence factice, celle de la réalité visée dans le jugement ou celle des actes subjectifs. Ainsi, dans les jugements descriptifs portés sur des réalités mondaines, le sens peut perdre sa valeur sans perdre du même coup son idéalité omnitemporelle. Pour reprendre l'exemple husserlien, je peux indéfiniment répéter, comme la *même*, la proposition : « *L'automobile est le moyen de transport le plus rapide* », alors que je la sais fausse et périmée. L'anachronie de la valeur n'affecte en rien l'uchronie ou la panchronie de l'idéalité. De même, dans les enchaînements d'une science non descriptive, telle la géométrie, l'erreur, qui tient soit au maniement logico-déductif de symboles vidés de leur sens et dans lesquels se réintroduit à notre insu une facticité sensible, soit à quelque contingence psychologique, qui n'a aucun sens au regard de la vérité géométrique, a elle aussi un contenu qui peut devenir idéal et omnitemporel. Il le peut alors même que, dans l'erreur ou l'hypothèse, une fois traversées les couches d'idéalités déjà définies, on n'a pas atteint la vérité du « *Sachverhalt* » (1) géométrique et que le thème de l'énoncé demeure encore en lui-même enchaîné à la facticité. L'idéalité du sens s'accommode d'une intention de vérité déçue ou inauthentiquement satisfaite, sur le mode symbolique (2). Il reste que si l'omni-

cent et orientent une phénoménologie de l'idéalité spécifique des valeurs négatives (du faux, de l'absurde, du mal, du laid, etc.), assignent des limites à la « liberté » de ces idéalités qui seront *toujours*, comme nous essaierons de le montrer bientôt, des idéalités « enchaînées » à une temporalité empirique déterminée ou à quelque facticité. Car ce qui libère et accomplit *absolument* l'idéalité du sens, déjà douée en elle-même d'un certain degré de « liberté », c'est l'idéalité de la *valeur positive* (par laquelle l'évidence n'est pas seulement *distincte* mais *claire*, quand elle accède au jugement). Elle seule fait accéder le sens à une universalité et à une omnitemporalité infinies.

(1) Notion qu'il est difficile de traduire autrement que par l'expression lourde, étrange et peu exacte, mais depuis si longtemps consacrée de « état-de-choses ».

(2) Dans les *R.L.* (t. II, I, § 11, pp. 52-53), ces thèmes sont déjà fort explicites. Husserl écrit par exemple ... « ce qu'énonce l'énoncé, ce contenu *que les trois hauteurs d'un triangle se coupent en un seul point* n'est pas quelque chose qui apparaît et disparaît. Chaque fois que moi, ou qui que ce soit, prononce avec le même sens

temporalité de la non-valeur est possible, c'est toujours au sens de la possibilité empirique, c'est-à-dire de l'éventualité contingente. Encore n'est-elle maintenue dans son *éventualité* que par un sens qui entretient toujours un certain rapport essentiel avec l'intention de vérité manquée ou dépassée. C'est parce que je sais que telle proposition périmée *a été vraie*, reste encore unifiée et animée par une intention de vérité, d'authenticité ou de « *clarté* » *(Klarheit)* — ces termes sont, à certains égards, synonymes pour Husserl — que je peux maintenir et répéter l'unité idéale de son sens. Une éventuelle *intention d'absurdité* — comme « *non-sens* » ou comme « *contre-sens* » — pour être ce qu'elle est, doit sans cesse faire signe, comme malgré elle, vers ce *telos* d'authenticité et se laisser guider symboliquement par lui dans le geste même où elle prétend se désorienter. Elle doit, dans le langage eurycléen dont parle l'*Étranger* du *Sophiste*, dire le *telos* pour le dédire.

Cette transgression de l'idéalité linguistique décrit donc bien un mouvement analogue à celui que nous décrivions plus haut la science était une des formes de la culture, mais sa pure possibilité n'apparaissait comme pure possibilité de la culture qu'après une réduction de toute culture de fait; de même ici, elle est, comme langage et comme le langage, une des formes de l'objectivité idéale, mais sa pure possibilité n'apparaît que par une réduction de tout

ce même énoncé, il y a un jugement nouveau... Mais *ce qu*'ils jugent, *ce que* dit l'énoncé, est partout la même chose. C'est une chose identique au sens strict du mot, c'est une seule et même vérité géométrique »...

« Il en est de même de tous les énoncés, alors même que *ce qu*'ils disent serait faux ou même absurde. Dans de tels cas aussi, nous distinguons, des vécus psychiques passagers de la croyance ou de l'énonciation, leur contenu idéal, la signification de l'énoncé en tant que l'unité dans la diversité... »

« Si la « possibilité » ou la « vérité » manquent, l'intention de l'énoncé ne peut assurément être réalisée que « symboliquement » ; elle ne peut en effet puiser alors dans l'intuition et dans les fonctions catégoriales qui doivent s'exercer à partir d'elle, la plénitude qui constitue sa valeur de connaissance. Il lui manque en ce cas, comme on le dit d'habitude, la signification « vraie », « authentique ». Nous approfondirons ultérieurement cette différence entre signification intentionnelle et signification remplissante. »

langage, et non seulement de toute langue de fait, mais du fait de langage en général. Ainsi Husserl précise-t-il en une phrase absolument décisive :

« Mais les idéalités des mots et des propositions géométriques, les théories — considérées purement en tant que formations linguistiques — ne sont pas les idéalités qui, dans la géométrie, constituent ce qui est énoncé et accrédité comme vérité les objets et les états-de-choses géométriques idéaux. En tout énoncé, l'objet thématique, ce dont on parle (son sens), se distingue de l'énonciation qui, en elle-même, n'est et ne peut jamais être thème au cours de l'énoncer. Et ici le thème consiste précisément en objectités idéales et tout autres que celles qui se tiennent sous le concept de langage » (O., 180) (1).

Notons d'abord que dans cette phrase le sens de l'énoncé, le « *thème* » « *dont on parle* » et l'objet lui-même sont confondus, ce qui ne pouvait jamais se produire dans le cas des objets réals ou des objectités idéales « *enchaînées* ». Pour la première fois, avec l'idéalité absolue d'un objet — l'objet géométrique qui n'est, de part en part, que l'unité de son sens vrai — nous dépassons ou délivrons l'objectivité idéale, mais encore enchaînée, du langage. Nous atteignons du même coup à une objectivité absolument libre à l'égard de toute subjectivité factice. C'est pourquoi la question exemplaire de l'origine de l'objectivité ne pouvait être posée à propos de l'idéalité linguistique comme telle, mais à propos de ce qui est visé à travers elle et au-delà d'elle. Mais comme l'objectité idéale absolue n'habite pas un τόπος οὐράνιος, il s'ensuit que :

1. sa libération à l'égard de toute subjectivité factice ne fait que dénuder ses liens de droit avec une subjectivité transcendantale,
2. son historicité est intrinsèque et essentielle.

(1) Cette phrase, qui, par la distinction qui s'y propose, donne la plus grande et la plus exemplaire acuité à la question centrale de *L'Origine*, a été ajoutée après coup par Husserl à la transcription dactylographique de son manuscrit par Fink. Elle ne paraît pas dans la version publiée en 1939.

Au terme d'une analyse de même type, HUSSERL écrivait dans la *L.F.T.* : « Les expressions ne sont pas des fins thématiques, mais des index thématiques » (§ 5, p. 39).

Ainsi se trouve prescrit, dans toute son énigmatique profondeur, l'espace d'une *historicité transcendantale*. C'est donc après avoir déterminé et ménagé dans sa spécificité difficile l'accès à cet espace que Husserl peut poser la question historico-transcendantale qui concentre toute l'inquiétude du texte :

« C'est justement aux objectités idéales et thématiques de la géométrie que se rapporte maintenant notre problème : comment l'idéalité géométrique (aussi bien que celle de toutes les sciences) en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel, dans lequel elle se présente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur ? » (*O.*, 181).

VI

La réponse de Husserl est directe et elle vient très vite. Elle a une allure de *vire-volte* qui peut surprendre. « *C'est par la médiation du langage qui lui procure, pourrait-on dire, sa chair linguistique* » (*O.*, 181) que l'idéalité en vient à son objectivité. Cela, note Husserl, « *nous le voyons par avance* ». La seule question est donc celle d'un « *Quomodo* » :

« Comment, à partir d'une formation purement intra-subjective, l'incarnation linguistique produit-elle l'*objectif*, ce qui, par exemple, comme concept ou état-de-choses géométriques, est effectivement présent, intelligible pour tout le monde, maintenant et pour toujours, étant déjà accrédité dans son expression linguistique comme discours géométrique, comme proposition géométrique dans son sens géométrique idéal ? » (*O.*, 181).

On pourrait s'étonner. Après avoir si patiemment arraché la vérité thématique du « *Sachverhalt* » à l'idéalité linguistique et à toutes les idéalités « *enchaînées* », Husserl semble ainsi *redescendre* vers le langage comme médium indispensable et condition de possibilité de l'objectivité idéale absolue, de la *vérité* elle-même, qui ne serait ce qu'elle est que par sa mise en circulation historique et intersubjective. Husserl ne *revient*-il pas ainsi au langage, à la culture et à l'histoire qu'il a réduits pour faire émerger la possibilité pure de la vérité ? n' « *enchaîne* »-t-il pas à nouveau pour l'induire en histoire ce dont il

avait décrit la « *liberté* » absolue ? Ne sera-t-il pas dès lors contraint de lever, de proche en proche, toutes les réductions pour retrouver enfin le texte *réel* de l'expérience historique ?

En réalité — et c'est là, croyons-nous, la plus intéressante difficulté de ce texte — Husserl fait exactement le contraire. Ce *retour* au langage, comme *rentrée* dans la culture et dans l'histoire en général, porte à son dernier accomplissement le dessein de la réduction elle-même. Le dépassement de l'idéalité « *enchaînée* » vers le thème de la vérité est, lui-même, une réduction qui fait apparaître l'indépendance de la vérité par rapport à toute culture et à tout langage de fait en général. Mais une fois de plus, il ne s'agit que de dévoiler une dépendance juridique et transcendantale. Sans doute la vérité géométrique se tient-elle au-delà de toute prise linguistique particulière et factice en tant que telle, dont serait responsable en fait tout sujet parlant une langue déterminée et appartenant à une communauté culturelle déterminée. Mais l'objectivité de cette vérité *ne* pourrait se constituer *sans* la *possibilité pure* d'une information dans un langage pur en général. Sans cette possibilité pure et essentielle, la formation géométrique resterait ineffable et solitaire. C'est alors qu'elle serait *absolument enchaînée à la vie psychologique d'un individu factice*, à celle d'une communauté factice, voire à un moment particulier de cette vie. Elle ne deviendrait ni omnitemporelle, ni intelligible pour tout le monde (1) elle ne serait pas ce qu'elle est. Que la géométrie puisse être dite, ce n'est donc pas la possibilité extrinsèque et accidentelle d'une chute dans le corps de la parole ou d'un lapsus dans le mouvement d'une histoire. La parole n'est plus simplement l'expression

(1) Selon le même mouvement, l'omnitemporalité et l'universelle intelligibilité, bien qu'elles soient concrètes et vécues comme telles, ne sont que la réduction de la temporalité historique et de la spatialité géographique factices. La « supratemporalité » *(Überzeitlichkeit)* ou l' « intemporalité » *(Zeitlosigkeit)* ne sont définies dans leur transcendance ou leur négativité que *par rapport* à la temporalité mondaine et factice. Une fois celle-ci réduite, elles apparaissent comme omnitemporalité *(Allzeitlichkeit)*, mode concret de la temporalité en général.

(Aüsserung) de ce qui, sans elle, serait *déjà* un objet : ressaisie dans sa pureté originaire, elle *constitue* l'objet, elle est une condition juridique concrète de la vérité. Le paradoxe, c'est que sans ce qui apparaît comme une retombée dans le langage — et par là dans l'histoire — retombée qui aliénerait la pureté idéale du sens, celui-ci resterait une formation empirique, emprisonnée comme un fait dans une subjectivité psychologique, *dans la tête* de l'inventeur. Au lieu de l'enchaîner, l'incarnation historique délivre le transcendantal. Cette dernière notion doit donc être repensée.

Cette ultime réduction, qui ouvre ainsi sur un langage transcendantal (1), est-elle révolutionnaire à l'intérieur de la pensée husserlienne ? Ce retour au sujet parlant comme sujet constituant l'objet idéal, et donc l'objectivité absolue, vient-il démentir une philosophie du langage antérieure ? M. Merleau-Ponty parlait d'un « *contraste frappant* » à cet égard entre *L'Origine* d'une part et les *Recherches logiques* d'autre part (2). Sans doute les *Recherches...* s'intéressaient-elles davantage à ce qui ne répond qu'à une première phase de description dans *L'Origine...* l'autonomie des objets idéaux constitués au regard d'un langage lui-même constitué. Mais il s'agissait surtout, en réaction contre un psychologisme subjectiviste, de dissocier l'objet idéal de toute subjectivité et de toute langue empirique qui ne pourraient en effet que « *brouiller* » les significations transparentes, univoques et objectives d'une logique pure. Mais le retour à l'originarité du sujet parlant n'est pas plus en contraste

(1) L'expression de « langage transcendantal », que nous utilisons ici, n'a pas le sens de « discours transcendantal ». Cette dernière notion, que nous évoquions plus haut, a été utilisée par E. Fink dans le sens de discours *adapté à* la description transcendantale. Nous parlons ici de langage transcendantal dans la mesure où, d'une part, celui-ci est « constituant » au regard de l'objectivité idéale et où, d'autre part, il ne se confond, dans sa pure possibilité, avec aucune langue empirique de fait.

(2) Cf. Sur la phénoménologie du langage, in *Problèmes actuels de la phénoménologie* (1952), p. 91, ou encore *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (C.D.U.), p. 44, repris dans *Signes*, p. 105.

avec cette première approche du langage que l' « *idéalisme* » des *Idées*... I, ne l'était, comme on l'a cru, avec le « *logicisme* » ou le « *réalisme* » apparents des *Recherches*... Il s'agit simplement de mettre entre parenthèses le langage constitué — ce que Husserl continue à faire dans la *Logique*... *et* dans *L'Origine*... — pour laisser ultérieurement se découvrir l'originalité du langage constituant.

Constituer un objet idéal, c'est le mettre à la disposition permanente d'un pur regard. Or, avant d'être l'auxiliaire constitué et outrepassé d'un acte qui se porte vers la vérité du sens, l'idéalité linguistique est le milieu où l'objet idéal se dépose comme ce qui se sédimente ou ce que l'on met en dépôt. Mais ici l'acte de *consignation* originaire n'est pas l'enregistrement d'une chose privée, il est la production d'un objet *commun*, c'est-à-dire d'un *objet* dont le propriétaire originel est ainsi dépossédé. Le langage garde ensuite la vérité pour qu'elle puisse être regardée dans l'éclairement désormais non éphémère de son séjour ; mais aussi pour qu'elle puisse y croître. Car il n'y aurait pas de vérité sans cette thésaurisation, qui n'est pas seulement ce qui *consigne* et retient la vérité, mais aussi ce sans quoi un *projet* de vérité et l'idée d'une tâche infinie seraient inimaginables. C'est pourquoi le langage est l'élément de la tradition en laquelle seule sont possibles, au-delà de la finitude individuelle, la rétention et la prospection du sens.

A cet égard, il y a si peu de discontinuité ou de contraste entre la première et la dernière pensée de Husserl que, dans les *Recherches logiques*, on trouve sur la fonction essentielle de la « *Dokumentierung* », sur la « *corporéité spirituelle* » du langage et sur l'énoncé comme accomplissement de l'intention de vérité, des pages qui pourraient s'inscrire sans modification dans *L'Origine* (1). Cela est encore plus

(1) Ainsi, par exemple, HUSSERL écrit : « Toute investigation théorique, bien qu'en aucune façon elle ne se déroule simplement dans des actes d'expression ou, à plus forte raison, dans des énoncés complets, aboutit cependant en fin de compte à des énoncés. C'est seulement sous cette forme que la vérité, et spécialement la

vrai si l'on veut considérer la *Logique...* (1) et les *Méditations cartésiennes* (2). Chaque fois, Husserl commence par extirper la pensée hors de ce qu'elle serait « *simplement dans des actes d'expression* » pour préciser ensuite qu'elle ne saurait devenir « *vérité* » sans cette « *exposition* » et cette « *communication à autrui* » dont il parlait aussi dans les *Recherches* (3).

Car reconnaître dans le langage ce qui *constitue* l'objectivité idéale absolue, autant qu'il l'*exprime*, n'est-ce pas une autre façon d'annoncer ou de répéter que l'intersubjectivité transcendantale est condition de l'objectivité ? En son fond, le problème de l'origine de la géométrie fait affleurer celui de la constitution de l'intersubjectivité et celui de l'origine phénoménologique du langage. Husserl en est très conscient (4). Mais il ne tentera pas dans *L'Origine* cette régression difficile, bien que, dit-il, elle « *s'annonce ici* » (*O.*, 181). Il suffit de savoir pour le moment sinon *comment*, du moins *que* le langage et la conscience de co-humanité sont des possibilités solidaires et

théorie, deviennent la propriété permanente de la science, le trésor constitué par la somme de documents, et toujours disponible, du savoir et de la recherche ouverte à de constants progrès. Que la liaison des actes de pensée et de langage, que le mode d'apparition du jugement final sous la forme de l'assertion soient ou non nécessaires pour des raisons fondées en essence, il n'en est, en tout cas, pas moins certain que des jugements appartenant à la sphère intellectuelle supérieure, spécialement à la sphère scientifique, ne peuvent guère être effectués sans qu'on les exprime dans une langue » (*R.L.*, t. II, intro., § 2, pp. 4-5).

(1) En particulier, §§ 1 à 5, pp. 27-41.

(2) § 4, p. 9.

(3) *R.L.*, t. II, Introduction, § 3, p. 13.

(4) Dans la *L.F.T.*, déjà, à propos des « présuppositions idéalisantes de la logique », et liant le problème de la *constitution* à celui de l'*expression*, Husserl annonçait en conclusion : « Le problème constitutif s'élargit de nouveau si nous songeons au fait que l'*expression verbale* — que nous avons exclue de nos considérations logiques — est une présupposition essentielle pour une activité intersubjective de pensée et pour une intersubjectivité de la théorie dont l'existence est valable *idealiter* et si nous songeons que par conséquent aussi une possibilité idéale d'identification de l'expression en tant qu'expression doit entraîner avec elle un problème constitutif » (§ 73, pp. 253-4).

déjà données au moment où s'instaure la possibilité de la science. L'horizon de co-humanité suppose l'horizon de monde, il se détache et articule son unité sur l'unité du monde. Bien entendu, le monde et la co-humanité désignent ici la totalité une, mais infiniment ouverte, des expériences possibles et non ce monde-ci, cette co-humanité-ci dont la facticité n'est jamais pour Husserl qu'un exemple variable. La conscience de l'être-en-communauté dans un seul et même monde fonde la possibilité d'un langage universel. L'humanité prend d'abord conscience d'elle-même « *comme communauté de langage immédiate ou médiate* » (*O.*, 182).

Il nous faut, à ce propos, noter trois points importants :

1. Dans l'horizon de cette conscience de co-humanité, c'est l'humanité « *normale et adulte* » qui est « *privilégiée* » à la fois « *comme horizon de l'humanité et comme communauté de langage* ». Le thème de la normalité adulte qui occupait de plus en plus de place dans les analyses husserliennes, est ici traité comme allant de soi. Nous n'y insisterons pas (1) malgré la gravité des problèmes qu'il semble devoir poser à une philosophie transcendantale : comment la maturité et la normalité peuvent-elles donner lieu à une détermination éidétique-transcendantale rigoureuse ? La normalité adulte a-t-elle jamais pu être considérée autrement que comme une *modification* empirique et factice des normes transcendantales universelles — au sens classique — dont ne cessent de relever ces autres « *cas* » empiriques, la folie et l'enfance ? Mais c'est cette notion classique de « *transcendantal* » que, ici encore, Husserl a bouleversée, jusqu'à donner un sens à l'idée de pathologie transcendantale (2). La notion de « *privilège* »

(1) Nous nous proposons d'y revenir ailleurs.

(2) Dans *La crise de l'humanité européenne*, le phénomène de crise est présenté comme une « maladie » de la société et de la culture européennes, maladie qui n'est pas « naturelle » et ne relève pas de « quelque art naturel de guérir ». Cette « pathologie » a d'ailleurs le sens éthique profond d'une chute dans la « passivité », d'une incapacité à se rendre « responsable » du sens dans une activité ou une « réactivation »

(de la normalité adulte) dénote ici la pré-ingérence d'un *telos* dans l'*eidos*. Pour accéder à l'*eidos* de l'humanité et du langage, certains hommes et certains sujets parlants — les fous et les enfants — ne sont pas de *bons* exemples. Et d'abord, sans doute, parce qu'ils n'ont pas en propre d'essence pure et rigoureusement déterminable. Mais s'il en est ainsi, la normalité adulte en a-t-elle une, elle qui commence où finit l'enfance et cesse quand naît la folie ? c'est qu'ici l'expression de normalité adulte n'est pas une détermination éidétique donnée, mais l'index d'une normativité idéale qui est *à l'horizon* des adultes normaux de fait. A mesure que l'on s'élève dans le monde de l'esprit et donc dans celui de l'histoire, l'*eidos* cesse d'être une essence pour devenir une norme et le concept d'horizon se substitue progressivement à celui de structure et d'essence.

2. La possibilité d'un horizon de langage universel — médiat ou immédiat — risque de rencontrer difficultés et limites essentielles. Elle suppose d'abord résolu le périlleux problème de la possibilité d'une « *grammaire pure* » et de « *normes aprioriques* » de langage, possibilité qui n'a jamais cessé d'aller de soi pour Husserl (1). Elle suppose ensuite que « *tout est nommable en un sens très large, c'est-à-dire exprimable dans un langage* ». « *Tout le monde peut aussi parler comme d'un étant objectif de tout ce qui est là, dans le monde environnant de son humanité* » (O., 183). En d'autres termes, si hétérogènes que soient les structures essentielles de plusieurs langues ou de plusieurs cultures constituées, la traduction est au principe une tâche toujours possible deux hommes *normaux* auront toujours *a priori* (2) conscience de

authentiques. L'activité technique — celle de la science aussi — en tant que telle, est une passivité au regard du sens ; elle est l'agitation du malade et, déjà, le tremblement d'un délire.

(1) Cf. *Logische Untersuchungen*, t. II, quatrième Recherche. Sur la fidélité de Husserl à ce thème, et sur l'option philosophique qui l'oriente, cf. en particulier, S. Bachelard, *op. cit.* (pp. 60-63).

(2) Encore faut-il qu'ils se rencontrent. Il ne s'agit donc ici que d'*a priori* matériel, donc, en un certain sens, contingent (cf. plus haut).

leur appartenance commune à une seule et même humanité, habitant un seul et même monde. Les différences de langue — et ce qu'elles impliquent — leur apparaîtront sur le fond d'un horizon ou d'une structure aprioriques : la communauté de langage, c'est-à-dire l'immédiate certitude d'être tous deux des sujets parlants, qui ne peuvent jamais désigner que des choses appartenant à l'horizon de leur monde comme horizon irréductiblement commun de leur expérience. Ce qui implique qu'ils puissent toujours, immédiatement ou non, se trouver ensemble devant un même étant naturel, qu'on aura toujours pu dépouiller des superstructures et des catégories culturelles fondées *(fundiert)* en lui, et dont l'unité fournirait toujours l'ultime instance arbitrale de tout *malentendu*. La conscience d'être devant la *même* chose, objet perçu comme tel (1), est la conscience d'un *nous* pur et pré-culturel. Ici le retour à une pré-culture n'est pas la régression vers une *primitivité* culturelle, mais la réduction d'une culture déterminée, opération théorétique qui est une des plus hautes formes de la culture en général. Cet étant objectif purement naturel est l'étant du monde sensible qui devient le premier fondement de la communication, la chance permanente d'une réinvention du langage. Comme l'élément le plus universel, le plus objectivement exposé devant nous, celui qui fournit la matière première de tout objet sensible, c'est la terre elle-même, en tant qu'elle est l'élément *exemplaire* (elle est naturellement plus objective, plus permanente, plus solide, rigide, etc., que les autres *éléments* et, en un sens plus large, elle les comprend), il est normal qu'elle ait fourni le sol des

(1) C'est le « comme tel » de l'unité substantielle et objective de l'objet qui est ici décisif. Il distingue en particulier l'intersubjectivité humaine de celle qui se crée entre animaux, hommes et animaux, enfants, etc. Toutes ces communautés finies reposent aussi sur le sentiment d'une présence à un même monde, devant les mêmes choses, etc., mais dans une conscience non objective, non théorétique, qui ne pose pas l'objet « comme tel », dans son indépendance, et comme pôle de détermination infinie. Ces communautés inférieures peuvent aussi donner lieu à une phénoménologie spécifique. D'importants fragments inédits de Husserl leur sont consacrés.

premières idéalités, donc des premières *identités* absolument universelles et objectives, celles du calcul et de la géométrie.

Mais la *pure nature* pré-culturelle est toujours déjà enfouie. Elle est donc, comme ultime possibilité de la communication, une sorte d'infra-idéal inaccessible. Ne peut-on dire alors le contraire de ce que dit Husserl ? La non-communication et le malentendu ne sont-ils pas l'horizon même de la culture et du langage ? Sans doute le malentendu est-il toujours un horizon factice et l'index fini d'une bonne intelligence comme pôle infini. Mais bien que celui-ci s'annonce toujours pour que le langage puisse commencer, la finitude n'est-elle pas essentielle qui ne peut jamais être radicalement dépassée ?

D'autant plus que la traductibilité absolue serait suspendue à partir du moment où le signifié ne pourrait plus être reconduit, directement ou indirectement, au modèle d'un étant objectif et sensible. Toutes les dimensions d'une langue qui échapperaient à cette traductibilité absolue resteraient marquées par la subjectivité empirique d'un individu ou d'une société. Le modèle du langage, pour Husserl, est le langage objectif de la science. Un langage poétique dont les significations ne seraient pas des *objets* n'aura jamais, à ses yeux, de valeur transcendantale. Cela n'aurait aucune conséquence *à l'intérieur* de la pensée husserlienne, si elle n'était aussi l'approfondissement de la subjectivité. Or c'est la subjectivité en général, tant empirique que transcendantale qui, très tôt, lui est apparue comme inaccessible à un langage direct, univoque et rigoureux. La subjectivité fondamentale est ineffable. Déjà, dans les *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, faisant allusion à l'ultime identité du flux constitutif du temps immanent et de la subjectivité absolue, Husserl concluait : « *pour tout cela les noms nous manquent* » (1). Et dans les iné-

(1) § 36, p. 429.

Dans le même sens, cf. toutes les subtiles analyses consacrées, dans les *R.L.*, aux expressions « dépourvues de sens objectif », tels les pronoms personnels qui « indiquent » médiatement, mais ne peuvent jamais donner à voir. « Le mot *Je*

dits du groupe C sur la proto-temporalité, il se demande si la temporalité pré-objective, la pré-temporalité *(Vorzeit)* n'est pas au-delà de tout discours *(unsagbar)* pour le « *Je phénoménologisant* » (1). Il n'y a donc de langage, de tradition et d'histoire que dans la mesure où des objets font surface.

3. Le monde, comme horizon infini de toute expérience possible, est donc « *l'universum des objets, en tant qu'il est exprimable selon son être et son être-tel* » (O., 19). Ainsi se trouve clairement explicitée la signification du monde comme horizon, c'est-à-dire comme lieu commun, ouvert à l'infini, de tout ce qui peut venir à notre rencontre, devant nous et pour nous. Devant nous et pour nous, donc à titre d'objet donné. Le monde est donc principiellement déterminé par la dimension dative et horizontale de l'être-perçu dans un regard dont l'objet doit toujours pouvoir être un *théorème*. L'exemplarité de la géométrie tient sans doute à ce que, science matérielle « *abstraite* », elle traite de la spatialité des corps (qui n'est que l'une des composantes éidétiques du corps), c'est-à-dire de ce qui donne son sens à la notion d'horizon et d'objet. Malgré tous les motifs antagonistes qui animent la phénoménologie, le privilège de l'espace y est à certains égards remarquable. Il y témoigne de cette tendance « *objectiviste* » que Husserl combat simultanément avec tant de vigueur et qui n'est qu'une *période*, un mouvement essentiel, donc irréductible, de la pensée. Cette tension entre l'objectivisme et le motif transcendantal, si remarquablement décrite dans la *Krisis*..., imprime aussi à la phénoménologie son rythme profond. Le problème de la géométrie est à cet égard révélateur.

La géométrie est, en effet, la science de ce qui est absolument objectif, la spatialité, dans les objets que la Terre, *notre* lieu commun,

n'a pas en soi le pouvoir d'éveiller directement la représentation particulière du moi qui détermine sa signification dans le discours en question. Il n'agit pas comme le mot *Lion*, qui peut éveiller par lui-même la représentation du lion. C'est plutôt une fonction indicative qui sert en lui de médiation et avertit pour ainsi dire l'auditeur : celui qui en est en face de toi se vise lui-même » (t. II, I, § 26, p. 97).

(1) C. 13/15-11, 1934, p. 9 de la transcription.

peut indéfiniment fournir, comme terrain d'entente avec les autres hommes (1). Mais si une science objective des choses terrestres est possible, une science objective de la Terre elle-même, sol et fondement de ces objets, est aussi radicalement impossible que celle de la subjectivité transcendantale. La Terre transcendantale n'est pas un objet et ne peut jamais le devenir; et la possibilité d'une géométrie est rigoureusement complémentaire de l'impossibilité de ce qu'on pourrait appeler une « *géo-logie* », science objective de la Terre elle-même. C'est le sens du fragment (2) qui *réduit* plutôt qu'il ne

(1) Sur le thème de « notre Terre » comme « monde de vie au sens large », pour une humanité qui vit en communauté et où l'on peut « s'entendre » en une communication qui doit toujours dire et passer par les choses de notre Terre, cf. *Erfahrung und Urteil*, § 38, pp. 188-194. Ce paragraphe, qui est de la même inspiration que le fragment sur la Terre, cité plus loin, éclaire efficacement celui-ci, en particulier par son degré d'élaboration. L'unité de la Terre y est fondée dans l'unité et l'unicité de la temporalité « forme fondamentale » *(Grundform)*, « forme de toutes les formes ».

(2) Ce fragment, qui s'intitule « Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature », date de mai 1934, et a été publié en 1940, par M. FARBER dans les *Philosophical Essays in memory of E. Husserl*, pp. 307-325. Du point de vue de la science de l'espace, il esquisse un mouvement analogue à celui de *L'Origine*, mais plutôt dirigé vers la cinématique. Il le complète donc en un certain sens, encore que, dans *L'Origine*, HUSSERL précise bien que la géométrie n'est qu'un titre pour toute mathématique de la spatio-temporalité pure.

Ce texte, très spontané et fort peu élaboré dans sa rédaction, est présenté comme préface à une « science d'origine de la spatialité », de la « corporéité », de la « nature au sens des sciences de la nature », et à une « Théorie transcendantale de la connaissance dans les sciences de la nature ». Husserl s'y interroge d'abord sur le sens du monde dans l'ouverture *infinie* de mon environnement dont je peux toujours dépasser les frontières. A une représentation déterminée du monde, celle des « Noirs » ou des « Grecs », il oppose celle du monde copernicien. « Nous, coperniciens ; nous, hommes des temps modernes, nous disons : la terre n'est pas « toute la nature », elle est l'une des planètes, dans l'espace infini du monde. La terre est un corps à forme de globe qui, certes, n'est pas perceptible dans sa totalité, par un seul et d'un seul coup, mais dans une synthèse primordiale comme unité d'expériences singulières enchaînées les unes aux autres. Mais ce n'en est pas moins un corps ! Encore qu'il soit pour nous le sol d'expérience pour tous les corps dans la genèse d'expérience de notre représentation du monde » (p. 308).

Puis Husserl « réduit » la thèse copernicienne en faisant apparaître comme sa présupposition transcendantale la certitude d'une Terre comme origine de toute

détermination cinétique objective. Il s'agit d'exhumer la Terre, de mettre à nu le sol originaire enfoui sous les dépôts sédimentaires de la culture scientifique et de l'objectivisme.

Car la Terre ne peut pas devenir corps mobile : « C'est sur la Terre, vers la Terre, à partir d'elle, mais encore sur elle que le mouvement a lieu. La Terre elle-même, dans la forme originaire de la représentation, ne se meut pas et n'est pas en repos, c'est par rapport à elle que le mouvement et le repos prennent d'abord sens. Mais c'est ensuite que la Terre « se meut » ou est en repos — et il en va tout à fait de même pour les astres, et pour la terre en tant qu'elle est l'un des astres » (p. 309.

La Terre est le dernier fondement de notre *Mitmenscheit*, car elle est « pour tous la même Terre, sur elle, en elle, au-dessus d'elle, il y a les mêmes corps, existant sur elle — « sur elle », etc., les mêmes sujets corporels *(leiblichen)*, sujets de corps *(Leibern)*, qui, pour tous, sont corps *(Körper)* en un sens modifié. Mais pour nous tous, la Terre est sol et non corps au sens plein » (p. 315).

Mais vers la fin du texte, la Terre prend un sens plus formel. Il ne s'agit plus de cette Terre-ci (*ici* originaire dont la facticité serait enfin irréductible), mais d'un *ici* et d'un sol *en général* pour la détermination des corps-objets *en général*. Car si j'atteignais par le vol une autre planète et si, disait alors Husserl, je pouvais percevoir la terre comme un corps, j'aurais « deux Terres comme corps-sols ». « Mais qu'est-ce que cela signifie, deux Terres ? Deux morceaux d'une seule Terre avec une seule humanité » (pp. 317-318). Dès lors, c'est l'unité de l'humanité totale qui détermine l'unité du sol comme telle. Cette unité de l'humanité totale est corrélative de l'unité du monde comme horizon infini de l'expérience, et non de l'unité de cette terre-ci. Le Monde, qui n'est pas la facticité de ce monde historique-ci, Husserl le rappelle souvent, est le sol des sols, l'horizon des horizons, et c'est à lui que revient l'immutabilité transcendantale attribuée à la Terre, qui n'est alors que son index factice. De même — corrélativement — l'humanité ne serait alors que l'index facto-anthropologique de la subjectivité et de l'intersubjectivité en général, à partir de laquelle tout *ici* originaire peut apparaître sur le fondement du Présent Vivant, repos et maintenance absolue de l'origine en laquelle, par laquelle et pour laquelle toute temporalité et tout mouvement s'apparaissent.

De même qu'il réduit ici la « relativité » copernicienne de la terre, Husserl réduit ailleurs la « relativité » einsteinienne : « Où voit-on soumettre à la critique et à l'élucidation ce puissant acquis méthodologique qui conduit de l'environnement intuitif à l'idéalisation mathématique et à l'interprétation du monde comme être objectif ? Les bouleversements introduits par Einstein portent sur les formules qui traitent de la Physis idéalisée et naïvement objectivée. Mais on ne nous apprend pas comment des formules en général, comment une objectivation mathématique en général, prennent sens sur le soubassement de la vie et de l'environnement intuitif ; ainsi Einstein ne réforme pas *l'*espace et *le* temps où se déroule notre vie d'être vivant *(unser lebendiges Leben)* » (La crise de l'humanité européenne et la philosophie, trad. P. Ricœur. *R.M.M.*, 1950, pp. 252-253). Dans la *Krisis* (§ 34 *b*, pp. 128 sq.), une analyse dont l'orientation est semblable questionne aussi l'objectivisme de la relativité einsteinienne.

« *réfute* » (1) la naïveté copernicienne, et montre que la Terre, dans son archi-originarité, ne se meut pas. De même que le corps propre, en tant qu'*ici* originaire et *point-zéro* de toute détermination *objective* de l'espace et du mouvement spatial, n'est pas lui-même en mouvement dans cet espace à titre d'objet, de même — analogiquement — la Terre, en tant que corps originaire, corps-sol *(Bodenkörper)*, à partir de laquelle seule devient possible une détermination copernicienne de la terre comme corps-objet, n'est pas elle-même un corps parmi les autres dans le système mécanique. Originairement, elle ne se meut pas plus que notre corps ne se meut et ne quitte la permanence de son *ici*, fondé en un présent. La Terre connaît donc le repos d'un *ici* absolu; repos qui n'est pas le repos de l'objet, le repos comme « *mode du mouvement* », mais le Repos à partir duquel le mouvement et le repos peuvent apparaître et être pensés comme tels. Repos d'un *sol* et d'un *horizon* en leur origine et en leur fin communes. La Terre est, en effet, à la fois en-deçà et au-delà de tout corps-objet. Elle précède tout corps-objet — en particulier la terre copernicienne — comme le sol, comme l'*ici* de son apparaître relatif. Mais elle excède tout corps-objet comme son horizon infini, car elle n'est jamais épuisée par le travail d'objectivation qui procède en elle : « *La Terre est un Tout, dont les parties... sont des corps, mais en tant que Tout elle n'est pas un corps.* » Il y a donc une science *de* l'espace dans la mesure où le point de départ de cette science n'est pas *dans* l'espace.

Si la possibilité du langage est *déjà* donnée au géomètre proto-fondateur, il suffit que celui-ci ait produit en lui-même l'identité et la permanence idéale d'un objet pour pouvoir le communiquer. Avant de se faire entre plusieurs individus, la reconnaissance et la communi-

(1) TRÂN-DÚC-THÁO (*op. cit.*, p. 222) parle à ce sujet d'une « réfutation intrépide du système copernicien ». Il va pourtant de soi que Husserl ne conteste, à aucun moment, la *vérité* propre, à son niveau propre, de la science copernicienne objective. Il rappelle seulement qu'elle présuppose une Terre originaire qu'elle ne pourra jamais intégrer à son système objectif.

cation du « *même* » se font à l'intérieur de la conscience individuelle : après l'évidence vive et transitoire, après l'évanouissement d'une rétention finie et passive, le sens peut être re-produit comme le « *même* » dans l'activité d'un ressouvenir; il n'est pas retourné au néant (1). C'est dans ce *recouvrement d'identité* que s'annonce *l'idéalité* comme telle et en général, dans un sujet égologique. Par conséquent, on ne s'intéressera que plus tard à ce qui fait de cette idéalité une idéalité *géométrique*. L'ordre de la description sera respecté et, dans l'intervalle, on aura défini les conditions de l'idéalité dans une communauté intersubjective.

Avant d'être l'idéalité d'un objet identique pour d'autres sujets, le sens l'est ainsi pour des moments *autres* du même sujet. L'intersubjectivité est donc d'abord, d'une certaine façon, le rapport non empirique de moi avec moi, de mon présent actuel avec d'autres présents comme tels, c'est-à-dire comme autres et comme présents (comme présents passés), d'une origine absolue avec d'autres origines absolues, qui sont toujours miennes malgré leur altérité radicale. C'est grâce à cette circulation des absolus originaires que la *même* chose peut être pensée à travers des moments et des actes absolument autres. On en revient toujours à la dernière instance : la

(1) Ces processus sont abondamment décrits dans les *Vorlesungen*, *Idées*... I, et dans la *L.F.T*. Ce passage de la rétention passive au souvenir ou à l'activité du ressouvenir, passage qui « produit » l'idéalité et l'objectivité pure comme telles et fait apparaître d'autres origines absolues comme telles, Husserl le décrit toujours comme une possibilité essentielle déjà donnée, comme un pouvoir structurel dont la source n'est pas problématisée. Elle n'est peut-être pas problématisable par une phénoménologie, car elle se confond avec la possibilité de la phénoménologie elle-même. Dans sa « facticité », ce passage est aussi celui des formes inférieures de la nature et de la vie à la conscience. Il peut être aussi le lieu thématique de ce qu'on appelle aujourd'hui un « dépassement ». Ici, la phénoménologie serait « dépassée » ou s'accomplirait en une philosophie interprétative. C'est ainsi que Trân-Dùc-Thào, après une remarquable interprétation de la phénoménologie, expose la « dialectique du mouvement réel », à partir des concepts de rétention et de reproduction, et des difficultés qui leur sont attachées dans une phénoménologie qui peut seule, pourtant, leur donner un sens rigoureux.

forme unique et essentielle de la temporalisation. Par sa dialecticité même, l'originarité absolue du Présent Vivant permet la réduction, sans négation, de toute altérité ; il constitue l'autre comme autre en soi et le même comme le même dans l'autre (1).

VII

Un geste décisif reste à faire. A lui seul, le sujet parlant, au sens étroit du terme, est incapable de fonder absolument l'objectivité idéale du sens. La communication orale, c'est-à-dire actuelle, immédiate et synchronique, entre les proto-géomètres, ne suffit pas à donner aux objectités idéales leur « *être-à-perpétuité* » et la « *présence perdurante* », grâce à laquelle elles « *persistent aussi dans les temps où l'inventeur et ses associés ne sont plus éveillés à un tel échange ou en général*

(1) La possibilité de constituer, à l'intérieur de la forme unique et irréductible du Présent Vivant, non modifiable en soi et toujours autre dans son « contenu », un *autre* maintenant et, sur son fondement, un autre *ici*, une autre origine absolue dans *mon* origine absolument absolue, cette possibilité est présentée ailleurs par Husserl comme la racine de l'intersubjectivité. Dans les *Méditations cartésiennes*, cette dialectique de la temporalisation n'est évoquée que comme un exemple analogique de la dialectique de l'intersubjectivité. Pour éclairer l'extraordinaire constitution d' « une autre monade dans la mienne », Husserl fait allusion à la temporalisation, en ce qu'il appelle une « comparaison instructive » (§ 52, p. 97).

Mais dans les inédits, il semble aller plus loin : la « Urhyle », c'est-à-dire la hyle temporelle, y est définie comme le « noyau de l'étranger-au-je » (*Ichfremde Kern).* Cf. *groupe C 6* (août 1930, p. 5 de la transcription). Sur le sens de cette notion de « l'étranger-au-moi », du « premier-étranger-en-soi » » ou du « premier non-moi », dans la constitution de l'alter ego, voir notamment *M.C.*, §§ 48-49.

La temporalité pré-objective et pré-exacte, qui devait devenir le thème principal de l'esthétique transcendantale projetée par Husserl (cf. notamment *L.F.T.*, conclusion, pp. 386-387 et *M.C.*, § 61, p. 125), est donc la racine de l'intersubjectivité transcendantale. C'est aussi dans l'identité de la forme *concrète* et universelle de Présent Vivant que tous les *ego* peuvent, par-delà toutes les différences possibles, se rencontrer, se reconnaître et s'entendre. Dans *Erfahrung und Urteil*, le « temps comme forme de la sensibilité » est décrit comme le « fondement » de la « connexion nécessaire des objets intentionnels de toutes les perceptions et de toutes les présentifications positionnelles d'un « Je » et d'une communauté de « Je » (§ 38, p. 188).

quand ils ne sont plus en vie ». Il manque encore à l'objet, pour être absolument idéal, d'être libéré de *tout* lien avec une subjectivité actuelle en général, donc de demeurer « *même si personne ne l'a effectué dans l'évidence* » (O., 185-6). Le langage oral a libéré l'objet de la subjectivité *individuelle*, mais il le laisse enchaîné à son commencement et à la synchronie d'un échange à l'intérieur de la *communauté institutrice*.

C'est la possibilité de *l'écriture* qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale absolue, c'est-à-dire la pureté de son rapport à une subjectivité transcendantale universelle. Elle le fera en émancipant le sens à l'égard de son évidence *actuelle* pour un sujet réel et de sa circulation actuelle à l'intérieur d'une communauté déterminée.

« C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possibles les communications sans allocution personnelle, médiate ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel » (O., 186).

Cette *virtualité* est d'ailleurs une valeur ambiguë : elle rend possibles du même coup la passivité, l'oubli et tous les phénomènes de *crise*.

Loin de faire choir à nouveau dans une histoire réale une vérité qu'on a conquise sur elle, la spatio-temporalité scripturale — dont il va falloir déterminer l'originalité — achève et consacre l'existence d'une pure historicité transcendantale. Sans l'ultime objectivation que permet l'écriture, tout langage resterait encore captif de l'intentionnalité factice et actuelle d'un sujet parlant ou d'une communauté de sujets parlants. En virtualisant absolument le dialogue, l'écriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s'absenter.

A propos de la signification générale de l'ἐποχή, J. Hyppolite évoque la possibilité d'un « *champ transcendantal sans sujet* » dans lequel « *les conditions de la subjectivité apparaîtraient, et où le sujet serait*

constitué à partir du champ transcendantal » (1). Il est certain que l'écriture, en tant que lieu des objectités idéales absolument permanentes, donc de l'objectivité absolue, constitue un tel champ transcendantal, et que c'est à partir de lui ou de sa possibilité que la subjectivité transcendantale peut pleinement s'annoncer et s'apparaître. Il en est bien ainsi une « *condition* ».

Mais tout cela ne peut se dire qu'à partir d'une analyse intentionnelle qui ne retient de l'écriture que le pur rapport à une conscience qui la fonde comme telle, et non sa facticité qui, abandonnée à elle-même, est totalement insignifiante. Car cette absence de la subjectivité au champ transcendantal, absence dont la possibilité libère l'objectivité absolue, ne peut être qu'une absence factice, même si elle éloignait à tout jamais la totalité des sujets réels. Le champ de l'écriture a pour originalité de pouvoir se passer, *dans son sens*, de toute lecture actuelle en général; mais sans la pure possibilité juridique d'être intelligible pour un sujet transcendantal en général, et si le pur rapport de dépendance à l'égard d'un écrivain et d'un lecteur en général ne s'annonce pas dans le texte, si une intentionnalité virtuelle ne le hante pas, alors, dans la vacance de son âme, il n'est plus qu'une littéralité chaotique, l'opacité sensible d'une désignation défunte, c'est-à-dire privée de sa fonction transcendantale. Le silence des arcanes préhistoriques et des civilisations enfouies, l'ensevelissement des intentions perdues et des secrets gardés, l'illisibilité de l'inscription lapidaire décèlent le sens transcendantal de la mort, en ce qui l'unit à l'absolu du droit intentionnel dans l'instance même de son échec.

C'est en pensant à la pureté juridique de cette animation intentionnelle que Husserl dit toujours du corps linguistique ou graphique qu'il est une chair, un corps propre *(Leib)*, ou une corporéité

(1) Nous nous référons ici à une intervention de J. Hyppolite lors du débat qui suivit la conférence du P. Van Breda sur « La réduction phénoménologique » (in *Husserl*, *op. cit.*, p. 323).

spirituelle *(geistige Leiblichkeit)* (1). Dès lors, l'écriture n'est plus seulement l'auxiliaire mondain et mnémotechnique d'une vérité dont le sens d'être se passerait en lui-même de toute consignation. Non seulement la possibilité ou la nécessité d'être incarnée dans une graphie n'est plus extrinsèque et factice au regard de l'objectivité idéale : elle est la condition *sine qua non* de son achèvement interne. Tant qu'elle n'est pas gravée dans le monde, ou plutôt tant qu'elle ne *peut* l'être, tant qu'elle n'est pas en mesure de se prêter à une incarnation qui, dans la pureté de son sens, est plus qu'une signalisation ou un vêtement, l'objectivité idéale n'est pas pleinement constituée. L'acte d'écriture est donc la plus haute possibilité de toute « *constitution* ». C'est à cela que se mesure la profondeur transcendantale de son historicité.

Dans sa belle transcription de *L'Origine*, E. Fink écrit à propos de la parole ce qui vaut *a fortiori* de l'écriture :

« Dans l'incorporation sensible advient la « localisation » et la « temporalisation » *(Temporalisation)* de ce qui, par son sens-d'être, est il-local et in-temporel (2). »

Une telle formulation aiguise remarquablement la difficulté et réveille la vertu insolite du langage. Elle traduit bien l'effort exigeant de Husserl pour ne pas manquer l'idéalité du sens thématique et l'idéalité du mot dans leurs rapports avec l'événement linguistique (3).

(1) Cf. *L.F.T.*, § 2, p. 31.
(2) *Op. cit.*, p. 210.
(3) L'étrangeté de cette incorporation sensible est aussi bien celle de l'habitation du mot par le sens que celle de l'usage *hic et nunc* de l'idéalité du mot. Dans le premier cas, l'incorporation est à la limite l'inscription d'une idéalité absolument « *libre* » et objective — celle de la vérité géométrique, par exemple — dans l'idéalité « enchaînée » du mot, ou en général d'une idéalité *plus* libre dans une idéalité *moins* libre. Dans le deuxième cas, l'incorporation est celle d'une idéalité nécessairement enchaînée, celle de l'identité du mot à l'intérieur d'une langue, dans un événement réal-sensible. Mais cette dernière incorporation se fait encore à travers un autre étage d'idéalité médiate que Husserl ne décrit pas directement, mais qu'on peut situer, croyons-

Mais ne laisse-t-elle pas entendre que l'incorporation par le langage est extérieure au sens-d'être de l'objectité idéale ? qu'elle lui « *advient* » ou lui « *survient* » par surcroît ? Ne donne-t-elle pas à penser que l'objectité idéale est pleinement constituée comme telle *avant* et *indépendamment de* son incorporation, ou plutôt avant et indépendamment de son *incorporabilité* ?

Or Husserl y insiste tant qu'elle ne peut être dite *et* écrite, la vérité n'est pas pleinement objective, c'est-à-dire idéale, intelligible pour tout le monde et indéfiniment perdurable. Cette perdurabilité étant son sens même, les conditions de sa survie sont impliquées dans celles de sa vie. Sans doute ne tient-elle jamais son objectivité ou son identité idéales de telle ou telle incarnation linguistique de fait, et reste-t-elle « libre » au regard de toute facticité linguistique. Mais cette liberté n'est précisément possible qu'à partir du *moment* où la vérité *peut* en général être dite ou écrite, c'est-à-dire sous *condition* qu'elle le *puisse*. Paradoxalement, c'est la possibilité graphique qui

nous, à partir de concepts strictement husserliens. Il s'agit de l'idéalité des formes ou des types morphologiques vagues (notion que nous aurons l'occasion de préciser plus loin), qui sont propres à la corporéité des signes graphiques et vocaux. Leurs formes doivent avoir une certaine identité qui s'impose et se reconnaît chaque fois dans la facticité sensible pure du langage. Sans cette identité idéale (celle des lettres et des phonèmes, par exemple) toujours visée et approchée, aucun langage sensible ne serait possible comme langage, ne serait intelligible ni ne pourrait viser des idéalités supérieures. Naturellement, cette idéalité morphologique est encore plus « enchaînée » que l'idéalité du mot. Le lieu précis de l'incorporation réalisante proprement dite, dans son moment ultime, est donc l'union de la forme sensible et de la matière sensible, union *traversée* par l'intention de langage qui vise toujours, explicitement ou non, l'idéalité la plus haute. L'incarnation linguistique et la constitution de l'espace scriptural supposent donc un « enchaînement » de plus en plus serré de l'idéalité dans la réalité à travers une série de médiations de moins en moins idéales, et dans l'unité synthétique d'une visée. Cette synthèse intentionnelle est un mouvement incessant d'aller et retour, travaillant à enchaîner l'idéalité du sens et à libérer la réalité du signe, chacune des deux opérations étant toujours hantée par le sens de l'autre, qui s'y annonce déjà ou s'y retient encore. Par le langage, l'idéalité du sens se libère donc dans le labeur même de son « enchaînement ».

permet l'ultime libération de l'idéalité. On pourrait donc presque inverser les termes de la formule de E. Fink : la non-spatio-temporalité n'advient au sens que par son incorpora*bilité* linguistique.

Que l'objectivité idéale soit radicalement indépendante de la spatio-temporalité sensible, parce qu'elle peut essentiellement informer le corps de la parole et de l'écriture et dépend d'une pure intention de langage, cela prescrit à la communication, donc à la tradition et à l'histoire pures, une spatio-temporalité originale, échappant à l'alternative du sensible et de l'intelligible, de l'empirique et du métempirique. Dès lors, la vérité n'est plus *simplement* exilée dans l'événement originaire de son langage. Son habitat historique l'authentifie, comme l'archi-document *authentifie* s'il est le dépositaire d'une intention, s'il renvoie, sans le falsifier, à l'acte original et originaire; c'est-à-dire à l'acte *authentique*, au sens husserlien du mot, parce qu'il fonde une valeur de vérité, s'en rend responsable et peut en appeler à l'universalité du témoignage.

Husserl indique ainsi la direction d'une phénoménologie de la chose écrite, qui se spécifierait en description du livre, comme unité d'un enchaînement de significations; cette unité peut être plus ou moins idéale et nécessaire, donc universelle, selon le contenu de sens du livre (1); son idéalité elle-même peut être non seulement plus ou

(1) HUSSERL distingue dans *L'Origine* entre la littérature au sens large, lieu de tout discours écrit, et la littérature comme art littéraire. L'œuvre littéraire est souvent choisie par Husserl comme fil conducteur pour une analyse de l'idéalité des objectités culturelles. L'identité idéale de l'œuvre ne se confondra jamais avec ses incorporations sensibles. Elle ne tient pas de celles-ci son identité individuelle. L'origine de l'identité est d'ailleurs le critère qui permet de discerner entre le réal et l'idéal. HUSSERL écrit dans *Erfahrung und Urteil* (§ 65, p. 319) : « Nous appelons réal, au sens particulier d'un réal au sens le plus large, *tout ce qui, conformément à son sens, est individualisé essentiellement par la situation spatio-temporelle, mais nous appelons irréale toute détermination qui est sans doute fondée dans un réal spécifique en vertu de son apparition spatio-temporelle mais peut apparaître dans des réalités différentes comme identique* — et non simplement comme semblable. » (C'est Husserl qui souligne.)

On peut ainsi expliciter le rapport entre l'idéalité et la réalité dans toutes les

moins « *enchaînée* » à la facticité, mais l'être aussi selon des formes et des modalités diverses et toutes originales. En outre, le rapport des « *exemplaires* » à l'unité archétypale est, sans doute, d'un genre unique parmi les reproductions des autres formations culturelles, celles des arts non littéraires en particulier. Enfin, le volume et la durée propres du livre ne sont ni des phénomènes purement sensibles, ni des noumènes purement intelligibles. Leur spécificité paraît irréductible.

objectités culturelles, et d'abord dans tous les arts. Cela est relativement aisé pour l'œuvre littéraire. Ainsi, « Le *Faust* de Gœthe a son événement en autant de livres réals qu'on voudra (c'est un « livre » en tant qu'il est produit par des hommes et déterminé en vue de la lecture en lui-même déjà, il n'est pas purement chosal, mais détermination de signification !) qui s'appellent les exemplaires de *Faust*. Ce sens spirituel qui détermine l'œuvre d'art, la formation spirituelle en tant que telle, est certes « incorporé » dans le monde réal, mais il n'est pas individualisé par l'incorporation. D'un autre point de vue : la même proposition géométrique peut être énoncée aussi souvent qu'on voudra, chaque énoncé réal a ce même sens... » (*ibid.*, pp. 319-20).

Mais comment déterminer l'idéalité d'une œuvre qui n'a qu'une seule incorporation spatio-temporelle à laquelle est liée sa proto-individualisation ? comment faire apparaître son idéalité par variation des exemplaires factices, puisque ceux-ci ne peuvent qu'imiter une facticité et non exprimer ou « indiquer » un sens idéal ? qu'en est-il, bref, de l'idéalité des arts plastiques, de l'architecture ? et de la musique dont le cas est encore plus ambigu ? Bien que la répétition soit ici d'une nature différente qui demande dans chaque cas une analyse appropriée et prudente, elle n'en est pas moins possible *en principe* et fait ainsi apparaître une incontestable idéalité : « Un objet idéal peut sans doute, comme la Madone de Raphaël, n'avoir *en fait* qu'une seule mondanité *(Weltlichkeit)*, et n'être pas en fait répétable dans une identité suffisante (celle du contenu idéal complet). Mais cet idéal n'en est pas moins *principiellement* répétable, tout comme le *Faust* de Gœthe » (*ibid.*, p. 320).

Il y a donc dès la première perception d'une œuvre d'art plastique comme telle, dont la valeur idéale est originairement et intrinsèquement enracinée dans un *événement*, une sorte de réduction immédiate de la facticité, qui permet ensuite de neutraliser l'imperfection nécessaire des reproductions. Ce n'est pas ici le lieu de prolonger ces analyses de la perception et de l'idéalité esthétiques. Husserl se contente d'en situer le domaine et de définir les indispensables distinctions préliminaires. Il propose des distinctions analogues dans la sphère culturelle du politique, et s'efforce de mettre au jour à la fois l'idéalité de la constitution de l'état, de la volonté étatique, par exemple, et l'originalité de son « enchaînement » à la facticité d'un territoire, d'une nation, etc., à *l'intérieur* desquels elle peut être indéfiniment répétée dans l'idéalité de sa valeur (*ibid.*, pp. 320-321).

G. Bachelard appelle « *bibliomène* » cet « *être du livre* », cette « *instance de la pensée imprimée* » dont « *le langage n'est pas naturel* » (1).

Dans les *Recherches Logiques*, déjà, Husserl avait reconnu l'importance et la signification difficile de ce milieu de l'écriture qu'il éclaire plus directement dans *L'Origine* (2). La difficulté de la description tient ici à ce que l'écriture accuse et achève l'ambiguïté de tout langage. Mouvement de l'incorporabilité essentielle et constituante, il est aussi le lieu de l'incorporation factice et contingente pour tout objet absolument idéal, c'est-à-dire pour la vérité; celle-ci, inversement, a son origine dans un droit pur à la parole et à l'écriture, mais une fois constituée, elle conditionne à son tour l'expression comme un fait empirique. Elle dépend de la pure possibilité du dire et de l'écrire, mais elle est indépendante du dit et de l'écrit en tant qu'ils sont dans le monde. Si c'est donc en son langage, par lui, que la vérité souffre d'une certaine labilité, sa déchéance sera moins une chute vers le langage qu'une dégradation à l'intérieur du langage.

En effet, dès que, comme cela lui est prescrit, le sens est recueilli dans un signe (3), celui-ci devient la résidence mondaine et exposée

1) *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), pp. 6-7-.

(2) Cf. *R.L.*, t. I, § 6, p. 10. « La science n'a d'existence objective que dans sa bibliographie, ce n'est que sous la forme d'ouvrages écrits qu'elle trouve une existence propre, quoique riche en relations avec l'homme et ses fonctions intellectuelles; c'est sous cette forme qu'elle se perpétue à travers les miliénaires et survit aux individus, aux générations et aux nations. Elle représente ainsi un total de dispositifs *extrinsèques* qui, tels qu'ils résultent des actes de connaissance de nombreux individus, peuvent passer dans les actes identiques d'innombrables autres individus selon un mode qu'il est facile de comprendre, mais non pas de décrire exactement sans prolixité. » Nous soulignons. A ce niveau de l'analyse, qui doit surtout dégager l'autonomie objective des significations, il s'agit bien de « dispositifs *extrinsèques* » : exemplaires sensibles dont ne dépendent ni l'idéalité de sens, ni l'intention *claire* de la connaissance. Mais cela n'interdit ni ne contredit en rien le thème ultérieur de l'écriture comme *possibilité* et comme *condition intrinsèques* des actes de connaissances objective. *L'Origine maintient* ces deux thèmes. C'est la difficulté que nous nous efforçons d'éclairer ici.

(3) Nous prenons ce mot au sens large de signe-signifiant ou « signe-expression » (graphique ou vocal) dans l'acception que HUSSERL donne à ce terme en l'opposant

d'une vérité non pensée. Nous l'avons bien vu que cette vérité puisse ainsi perdurer sans être pensée en acte ou en fait, voilà qui l'émancipe radicalement à l'égard de toute subjectivité empirique, de toute vie factice, de tout monde réal. En même temps, l'être-en-communauté de l'humanité « *franchit une nouvelle étape* » (*O.*, 186) elle peut, en effet, s'apparaître comme communauté transcendantale. L'acte d'écriture authentique est une réduction transcendantale opérée par et vers le *nous*. Mais puisque, pour échapper à la mondanité, le sens *doit* d'abord *pouvoir* se recueillir dans le monde et se déposer dans la spatio-temporalité sensible, il lui faut mettre en péril sa pure idéalité intentionnelle, c'est-à-dire son sens de vérité. On voit ainsi apparaître dans une philosophie qui, au moins par certains de ses motifs, est le contraire d'un empirisme, une possibilité qui, jusqu'ici, ne s'accordait qu'à l'empirisme et à la non-philosophie : celle d'une *disparition* de la vérité. C'est à dessein que nous utilisons le mot ambigu de disparition. Ce qui disparaît, c'est ce qui s'anéantit mais aussi ce qui cesse, de façon intermittente ou définitive, d'apparaître *en fait* sans être néanmoins atteint dans son être ou dans son sens d'être. Déterminer le sens de cette « *disparition* » de la vérité, tel est le plus difficile des problèmes posés par *L'Origine* et par toute la philosophie husserlienne de l'histoire. Il ne nous a d'ailleurs pas paru possible de trouver chez Husserl une réponse sans équivoque à une question qui ne fait que retourner celle de la phénoménologie elle-même : quel est le sens de l'apparaître ? cette équivoque va révéler à la fois combien l'auteur de la *Krisis* était étranger à l'histoire, incapable de la prendre fondamentalement au sérieux, et à quel point, dans le même moment, il s'efforce de respecter la signification et la possibilité

au signe « indicatif » (*R.L.*, t. II, R. 1, §§ 1 à 5, pp. 29-38). On pourrait, à partir de cette distinction, interpréter le phénomène de *crise* — qui renvoie toujours, pour Husserl, à une maladie du langage — comme une dégradation du signe-expression en signe-indice, d'une visée « claire » *(klar)* en un symbole vide.

originales de l'historicité et, en vérité, les pénètre profondément.

Quelle est donc cette possibilité de disparition ?

1. Tout d'abord, écartons l'hypothèse d'une *mort du sens* en général à l'intérieur de la conscience individuelle. Husserl précise bien, dans *L'Origine* et ailleurs (1), que si le sens est apparu une fois dans la conscience égologique, son annihilation totale devient impossible. L'évanouissement des rétentions de rétentions ne renvoie pas au néant un sens qui est conservé comme habitus sédimentaire, et dont la potentialité sommeillante peut être en droit réanimée. « Ce qu'on appelle l'*inconscient* » et le « *tréfonds universel* », où le sens se dépose, ne sont « *rien moins qu'un néant phénoménologique mais... un mode limite de la conscience* » (2). Il est clair que dans ce type d'analyse, sur lequel pèsent déjà de redoutables difficultés, Husserl ne s'attache qu'à la permanence et à la présence virtuelle du sens à l'intérieur du sujet monadique, et non à l'objectivité absolument idéale du sens, telle qu'elle est conquise, par la parole et l'écriture, sur cette subjectivité. Or c'est cette objectivité qui se trouve menacée comme vérité dans le monde. La profondeur de l'*oubli* s'étend donc dans les espaces de l'intersubjectivité et la distance des communautés. L'*oubli* est une catégorie historique (3).

2. Le signe graphique, caution de l'objectivité, peut aussi s'abîmer *en fait*. Ce péril est inhérent à la mondanité factice de l'inscription elle-même, et rien ne peut l'en préserver définitivement. Dans un

(1) Dans *Idées*... I, *Erfahrung und Urteil*, mais surtout dans la *L.F.T.*, en des termes qui sont littéralement repris dans *L'Origine* (cf. en particulier l'Appendice II, § 2 *c*, pp. 412-413).

(2) *Ibid.* Sur la *naïveté* des problématiques classiques de l'Inconscient et sur la question de savoir si une analyse intentionnelle peut ouvrir un accès méthodique à l'Inconscient, voir Finks Beilage zum Problem des « Unbewussten », in *Krisis*, pp. 473-475.

(3) L'*oubli* est un mot que HUSSERL emploie rarement dans la *Krisis* ; il ne l'utilise jamais dans le texte primitif de *L'Origine*, peut-être parce que l'habitude le rapporte trop facilement à la conscience individuelle ou à son sens psychologique ; peut-être aussi parce qu'il peut faire penser à un anéantissement du sens.

tel *cas*, on pourrait d'abord penser que le sens n'étant pour Husserl ni un en-soi ni une pure intériorité spirituelle mais, de part en part, « *objet* », l'oubli qui suivrait la destruction du signe gardien de l'objectivité ne passerait pas, comme en un « *platonisme* » ou en un « *bergsonisme* », à la surface d'un sens qu'il n'entamerait pas. Il ne le dissimulerait pas seulement, il l'anéantirait dans l'être-au-monde spécifique auquel on a confié son objectivité. Car Husserl le dit bien : c'est dans la mesure où les signes peuvent être immédiatement perceptibles par tout le monde dans leur *corporéité*; c'est dans la mesure où les corps et les formes corporelles sont toujours déjà dans un horizon d'intersubjectivité qu'on peut y consigner le sens et le mettre en communauté. L'extériorité corporelle ne *constitue* pas le signe comme tel, sans doute, mais en un sens qu'il faut éclaircir, elle lui est *indispensable*.

Pourtant l'hypothèse d'une telle destruction factice n'intéresse nullement Husserl. Tout en reconnaissant la terrifiante *réalité* du risque couru, il lui dénierait toute signification pensable, c'est-à-dire philosophique. Sans doute accorderait-il qu'une conflagration universelle, un incendie de la bibliothèque mondiale, une catastrophe du monument ou du « *document* » en général ravageraient intrinsèquement les idéalités culturelles « *enchaînées* », dont nous évoquions plus haut la notion. Par leur adhérence à quelque facticité, elles seraient, *dans leur sens même*, vulnérables à l'accident mondain. C'est pour elles seules que la mort est possible et elle n'a la signification transcendantale que nous lui accordions tout à l'heure que dans la mesure où l'idéalité « *enchaînée* » est animée ou traversée par une intention transcendantale, guidée par le Telos d'une libération absolue qui n'a pas été pleinement atteinte. Mais comme ce qui oriente la réflexion de Husserl, c'est précisément l'idéalité pleinement libérée et l'objectivité absolue du sens — tout ce dont la mathématique est le modèle — on peut écarter à son sujet la menace d'une destruction intrinsèque par le corps du signe. Tous les écrits factices, en lesquels

la vérité a pu se sédimenter, ne seront jamais en eux-mêmes que des « exemplaires » sensibles, des événements individuels dans l'espace et dans le temps (ce qui n'est vrai qu'à un certain degré pour les idéalités « enchaînées »). La vérité *ne* dépendant essentiellement d'*aucun d'eux*, ils pourraient *tous* être détruits sans que l'idéalité absolue, *dans son sens même*, en soit atteinte. Sans doute serait-elle modifiée, mutilée, bouleversée *en fait*, peut-être disparaîtrait-elle en fait de la surface du monde, mais son sens-d'être de vérité, qui n'est pas dans le monde — ni dans ce monde-ci, ni dans un autre — resterait en lui-même intact. Il garderait sa propre historicité *intrinsèque*, ses propres enchaînements et la catastrophe de l'histoire mondaine lui resterait *extérieure*. C'est ce que veut dire Husserl quand il oppose l'historicité *interne* ou intrinsèque *(innere)* à l'histoire *externe (aussere)*. Cette distinction, qui n'a de sens que phénoménologique, est décisive (1). Il serait vain de lui opposer que l'historicité ou l'être-en-histoire, c'est précisément la possibilité d'être *intrinsèquement* exposé à l'*extrinsèque*, car on manquerait alors l'historicité absolument propre du sens de vérité, et l'on plongerait son discours dans la confusion des significations et des régions. On admettrait qu'une idéalité pure puisse être modifiée par une cause réale, ce qui est perdre le sens. Si la géométrie est vraie, son histoire interne doit se sauver intégralement de toute agression sensible. N'étant liée ni à ce moment-ci, ni à ce territoire-ci, ni à ce monde-ci, mais au tout-du-monde *(Weltall)*, rien ne s'opposera jamais à ce que les expé-

(1) L'opposition entre la pénétration intrinsèque et la circonspection extrinsèque est déjà annoncée dans *Idées...* I, précisément au sujet de l'histoire de la géométrie. Husserl y montre comment l'empirisme psychologiste ou historiciste reste « *à l'extérieur* de la pensée et de l'intuition géométrique », alors qu'il faut « *entrer vitalement* » en elle pour en « déterminer le *sens immanent* » (§ 25, p. 81). Une fois l'histoire externe « réduite », rien ne s'oppose à ce que ce sens immanent ait son historicité propre. L'opposition entre les deux histoires est un thème explicite dans la *Krisis* (voir, par exemple, § 7, p. 16 et § 15, p. 72), dans « La philosophie comme prise de conscience de l'humanité » (publié par W. Biemel, trad. P. Ricœur, in *Deucalion*, 3, p. 124), et surtout dans *L'Origine*.

riences mondaines qui l'ont incarnée soient d'ailleurs recommencées, découvrant à nouveau, sans traces, dans une autre histoire réelle, après l'ensevelissement de ce monde-ci, les chemins d'une aventure inhumée. Au regard de la *veritas aeterna*, dont Husserl veut saisir l'historicité propre et dont il parle de plus en plus souvent à mesure que sa pensée se laisse gagner par l'histoire, aucun devenir réal n'a d'autre intérêt à ses yeux que celui de l'exemple variable. L'hypothèse de la catastrophe mondiale pourrait même servir en ce sens de fiction révélatrice.

On devrait donc pouvoir répéter *analogiquement* la fameuse analyse du *paragraphe 49* des *Idées*... I (1), qui concluait à l'intangibilité de la conscience pure, après une certaine réduction éidétique-transcendantale, dans le cas d'un anéantissement du monde existant ou de la dissipation de l'expérience factice « *en simulacres à force de conflits internes* ». Husserl ne contestait pas que, dans ce cas, toute conscience serait *en fait* détruite et, dans son existence mondaine, s'engloutirait avec le monde. C'est même l'intention la plus claire de cette analyse et de cette fiction expliciter une réduction qui doit révéler la relativité essentielle du sens du monde, comme totalité des régions, à l'*Ur-Region* de la conscience transcendantale. Celle-ci pouvant toujours, en toute liberté, modifier ou suspendre la thèse de *chaque*, donc de *toute* existence contingente, de *chaque*, donc de *toute* transcendance, elle est en droit, dans son sens, absolument indépendante à l'égard de la totalité du monde. La situation de la vérité, de la vérité géométrique en particulier, est analogue. Elle soulève donc les mêmes questions.

On peut, en effet, se demander si cette indépendance éidétique, mise au jour par une fiction, en un idéalisme méthodologique, vaut au-delà du moment de *Idées*... I; c'est-à-dire du moment où la réduction éidétique-transcendantale n'a pas encore atteint sa dernière

(1) P. 160. Le mouvement en est repris dans les *M.C.*, § 7, pp. 14-15.

radicalité et s'immobilise provisoirement dans une région. La région de la conscience pure est, en effet, le « *résidu* » d'une « *mise hors circuit* », qui reste encore plus éidétique que transcendantale, qui n'est que la plus profonde des réductions éidétiques, tendant à découvrir les structures essentielles de la proto-région, constituante à l'égard du monde, certes, mais constituée en elle-même, et dont Husserl dira qu'elle n'est pas le « *dernier mot* » de la régression transcendantale (1). Husserl aurait-il jugé cette fiction valable au moment où il étudiait, dans les *Méditations cartésiennes*, par exemple, la constitution génétique de l'*ego*, dans « *l'unité* » de son « *histoire* » (2) ? En un certain sens, on peut l'affirmer. Par l'hypothèse solipsiste dans laquelle s'installent d'abord les *Méditations*, on considère encore la conscience pure comme ce en quoi aucune facticité mondaine ne peut pénétrer en tant que telle, comme « *un système d'être fermé sur soi* » (3). Sans doute la sédimentation intra-égologique, les évidences potentielles, les « *résidus* » et les « *renvois* » (4) que cette « *histoire* » rend nécessaires ne sont-ils qu'une trame de sens. Mais ne sont-ils pas aussi, par l'irremplaçabilité, l'irréversibilité, l'invariabilité de leurs enchaînements, des « *faits* », des structures factices à l'égard desquelles la conscience pure ne serait plus libre ? ces structures sédimentaires pourraient-elles survivre en droit à l'anéantissement, au bouleversement, en un mot à la « *variation* » totale de la facticité ? Ne seraient-elles pas marquées, en tant que sens, par un certain ordre du monde factice auquel s'est liée, dans ses enchaînements propres, la conscience *passée*, structurellement impliquée en toute conscience présente ?

Husserl répliquerait probablement qu'on considère alors, dans la vie de l'*ego*, des structures factices, c'est-à-dire « *enchaînées* » à quelque

(1) *Ibid.*, § 81, p. 274. Ces premières réductions nous conduisent au « seuil de la phénoménologie » (*ibid.*, § 88, p. 303).

(2) Déjà cité. Cf. aussi à ce sujet, *L.F.T.*, Appendice II, § 2 *b*, p. 410.

(3) *Idées*... I, § 49, p. 163.

(4) Déjà cité.

contingence réductible et non des structures essentielles réduites à leur pure idéalité. L' « *unité de l'histoire* » de l'*ego* est celle de l'*eidos* « *ego* ». Ce qui est indépendant, ce que vise la description husserlienne, c'est la forme essentielle de tout enchaînement, de toute sédimentation, donc de toute histoire pour tout *ego*. A l'intérieur de cette *forme* d'historicité qu'on veut atteindre comme un invariant, tous les enchaînements facto-historiques sont variables à volonté.

De la même façon, les enchaînements et les sédimentations de la vérité géométrique étant libérés de toute facticité, aucune catastrophe mondaine ne peut la mettre *elle-même* en danger. Tout danger factice s'arrête donc sur le seuil de son historicité interne. Même si tous les « *documents* » géométriques — et aussi bien tous les géomètres réels — devaient sombrer un jour, en parler comme d'un événement « *de* » la géométrie serait commettre la plus grave des confusions de sens et abdiquer la responsabilité de tout discours rigoureux. On ne peut revenir sur toutes ces évidences sans faire du sensible le fondement de la vérité géométrique, donc sans remettre en cause le sens de la géométrie constituée comme science éidétique. Or ce sens a été fixé en toute sécurité dans ces analyses statiques, dont nous avons vu plus haut qu'elles étaient l'indispensable garde-fou de toute phénoménologie génétique ou historique.

3. Nous serions pleinement convaincus si l'écriture était ici considérée par Husserl — comme dans les analyses statiques — en tant que phénomène sensible. Mais ne venons-nous pas d'apprendre que l'écriture, en tant qu'elle fondait ou contribuait à fonder l'objectivité absolue de la vérité, n'était pas *simplement* un corps sensible constitué *(Körper)*, mais aussi un corps propre *(Leib)* constituant, l'originarité intentionnelle d'un Ici-Maintenant de la vérité ? Si elle est *à la fois* événement factice et surgissement de sens, si elle est à la fois *Körper* et *Leib*, comment sauverait-elle sa *Leiblichkeit* d'un désastre corporel ? Husserl ne va pas immobiliser son analyse en cette *ambiguïté*, qui n'est à ses yeux qu'une confusion provisoire et

factice des régions. Le phénoménologue doit la dissiper s'il ne veut pas se résoudre à l'équivoque, choisir le silence ou précipiter la phénoménologie en *philosophie*. Husserl maintient donc l'analyse dissociative et désarticule l'ambiguïté. Pour saisir la nature du danger qui menace la vérité *elle-même* en sa parole ou en son écriture constituantes, pour ne pas sortir de l'historicité « *interne* », il va traquer l'intention d'écriture (ou de lecture), en elle-même et dans sa pureté; il va isoler en une nouvelle réduction l'acte intentionnel qui constitue le *Körper* en *Leib* et le maintient dans sa *Leiblichkeit*, dans son sens vivant de vérité. Une telle analyse n'a plus besoin du *Körper* comme tel. C'est dans la dimension intentionnelle du corps propre animé, de la *geistige Leiblichkeit*, plus précisément dans la *Geistigkeit* du *Leib*, à l'exclusion de toute corporéité factice, que le sens est intrinsèquement menacé. Bien que dans le *mot*, *Körper* et *Leib*, corps et chair, soient numériquement, en fait, un seul et même étant, leurs sens sont définitivement hétérogènes et rien ne peut venir à celui-ci par celui-là. L'*oubli* de la vérité elle-même ne sera donc jamais que la faillite d'un acte et l'abdication d'une responsabilité, une défaillance plus qu'une défaite. On ne pourra le faire comparaître en personne qu'à partir d'une histoire intentionnelle.

Dès lors, s'il reste, en tant que disparition de la vérité intersubjective et comme nous le disions plus haut, une catégorie historique, l'*oubli* peut néanmoins être décrit comme un phénomène de l'*ego*, comme une de ses « *modifications* » intentionnelles. En tant que sens intentionnel, tout ne peut et ne doit être décrit que comme une modification de l'*ego* pur, à condition de respecter prudemment le sens de chaque modification, comme Husserl tente de le faire, par exemple, à propos de la constitution difficile de l'*alter ego*. On voit aussi que, pour la même raison, l'oubli ne sera jamais radical, si profond qu'il soit, et le sens pourra toujours être — au principe et en droit — réactivé.

Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, puis dans la *Krisis*,

l'objectivation linguistique et la symbolisation mathématique étaient présentées comme l'occasion de l'aliénation technicienne et objectiviste, qui dégradaient la science en un art ou un jeu (1). L'accusation, reprise dans *L'Origine*, est plus spécialement dirigée contre l'enseignement méthodologique et opératoire des mathématiques. On apprend à se servir de signes dont le sens originaire — qui n'est pas le sens logique toujours sédimenté et accessible à une *élucidation* — se dissimule, se potentialise sous des sédimentations. Celles-ci, qui ne sont que les intentions et les sens intentionnels mis en sommeil, ne se *superposent* pas seulement dans le devenir interne du sens, mais *s'impliquent* en leur totalité, plus ou moins virtuellement, à chaque étape ou à chaque étage (la notion de « *Stufe* » qui a, dans *L'Origine*, un sens à la fois structural et génétique, peut se traduire aussi bien par « étage » que par « étape »). L'image géologique de la « *sédimentation* » traduit remarquablement le style de cette implication. Elle rassemble — virtuellement elle aussi — l'image du *niveau*, de la *couche* qu'une invasion ou une progression déposent après la nouveauté radicale d'une irruption ou d'un *surgissement* : toute avancée, toute pro-position *(Satz)* d'un sens nouveau est *en même temps* un *bond (Satz)* et une retombée *sédimentaire (satzartig)* du sens; image aussi de la permanence substantielle de ce qui est ensuite *supposé*, de ce qui *siège sous* l'écorce de l'évidence actuelle; image de la présence dissimulée qu'une activité de fouille peut toujours re-produire au jour comme la fondation, elle-même fondée, de stratifications supérieures; tout cela dans l'unité structurale et *interne* d'un système, d'une « *région* » en laquelle tous les dépôts, solidaires mais distincts, sont à l'origine commandés par une *archi-tectonique*.

Devant le sens sédimenté, le danger, c'est d'abord la *passivité*.

(1) Cf. en particulier *K.*, § 9 *f*. Sur les « signes dépourvus de signification » et la « signification de jeu », cf. *R.L.*, t. II, 1, § 20, pp. 79-82. Sur les vocables et les signes réals comme « porteurs » d'idéalités signifiées, cf. *Erfahrung und Urteil*, § 65, pp. 322-323.

Dans *L'Origine*, Husserl insiste plus sur l'accueil réceptif des signes — en premier lieu dans la lecture — que sur l'activité technique ou logique de second degré qui, non seulement n'est pas contradictoire avec cette première passivité, mais la suppose au contraire. Dans son premier moment, la synthèse qui éveille le signe à la signification est en fait nécessairement passive et associative (1). La possibilité de s'abandonner à cette première *attente* du sens est un danger permanent. Mais seule une *liberté* peut se laisser ainsi menacer ; nous sommes toujours libres de réveiller le sens passivement reçu, de ranimer toutes ses virtualités et de les « *convertir en retour* » dans « *l'activité correspondante* » (O., 186). Cette liberté, c'est « *la faculté de réactivation, originairement propre à tout homme en tant qu'être parlant* » (O., 186). Par cette réactivation qui, précise Husserl, n'est pas « *en fait* » la « *norme* », et sans laquelle une certaine compréhension est toujours possible, je re-produis activement l'évidence originaire; je me rends pleinement responsable et conscient du sens que je prends en charge. La *Reaktivierung* est, dans le domaine des objectités idéales, l'acte même de toute *Verantwortung* et de toute *Besinnung*, dans les sens définis plus haut. Elle permet de mettre à vif, sous les écorces sédimentaires des acquis linguistiques et culturels, le sens nu de l'évidence fondatrice. Ce sens est réanimé en ce que je

(1) Ce thème de la synthèse passive est abondamment explicité dans *Erfahrung und Urteil* et dans les *M.C.* ; mais c'est encore une fois dans la *L.F.T.* qu'il est particulièrement orienté, comme dans *L'Origine*, par le problème du signe et de la sédimentation des objectités idéales. Cf. en particulier l'*Appendice II*, pp. 407-422. Sur le sens des activités et des passivités dans une phénoménologie de la lecture, telle qu'elle est esquissée dans *L'Origine*, voir aussi *L.F.T.*, § 16, pp. 79-85.

Bien entendu, les thèmes de la passivité et de la sédimentation, c'est-à-dire de la potentialité du sens, tiennent toute leur gravité de ce qu'ils se sont imposés à une philosophie de *l'évidence actuelle* dont le « principe des principes » est la présence *immédiate et en acte* du sens même. Si la *réactivation* est précieuse et urgente, c'est parce qu'elle peut reconduire à l'évidence actuelle et active un sens qu'on récupère ainsi sur la virtualité historique. Si, en apparence, la phénoménologie s'est laissée convoquer hors d'elle-même par l'histoire, elle a ainsi trouvé dans la *réactivation* le médium de sa fidélité.

le restitue à sa dépendance à l'égard de mon acte et le reproduis en moi tel qu'il a été la première fois produit par un autre. Bien entendu, l'activité de la réactivation est seconde. Ce qu'elle me rend, c'est l'intuition donatrice originaire, celle de la formation géométrique par exemple, qui est à la fois une activité et une passivité. Si c'est l'activité qui se trouve surtout éclairée ici, c'est sans doute parce que l'évidence considérée est celle de formations idéales créées et fondées (1).

La responsabilité de la réactivation est une co-responsabilité. Elle engage celui qui reçoit, mais aussi et d'abord celui qui crée, puis exprime le sens. Car les sédimentations n'oblitèrent le sens que dans la mesure où des surfaces leur ont été abandonnées. L'*équivocité* de l'expression est le terrain d'élection des dépôts sédimentaires. C'est pourquoi le géomètre proto-fondateur et ceux qui lui succèdent doivent être

« soucieux de l'univocité de l'expression linguistique et de s'assurer de produits exprimables de façon univoque, grâce à une frappe très attentive des mots, des propositions et des enchaînements de proposition » (*O.*, 188).

Husserl n'a jamais cessé d'en appeler à l'impératif de l'univocité. L'équivocité est le chemin de toute aberration philosophique. Il est d'autant plus difficile de ne pas s'y précipiter que le sens de l'équivocité en général est lui-même équivoque. Il y a une plurivocité

(1) Pour tenter d'éclairer ce point, il faudrait aborder directement et pour lui-même le difficile et décisif problème de l'activité et de la passivité en général, dans la phénoménologie, à partir des textes qui lui sont directement consacrés (*Erfahrung und Urteil*, *Logique*, *Méditations cartésiennes*). Une telle étude devrait peut-être conclure que la phénoménologie n'a fait que débattre avec exigence du sens de ce couple de concepts, ou se débattre indéfiniment avec lui, c'est-à-dire avec l'héritage le plus « irréductible », et par là même, peut-être, le plus obscurcissant de la philosophie occidentale. Dans une des plus fines analyses où il opère avec les concepts de passivité, d'activité et de passivité dans l'activité, Husserl note ainsi que la distinction entre ces deux notions ne peut être « rigide », et qu'il faut chaque fois en « recréer » le sens selon « la situation concrète de l'analyse », ceci « pour toutes les descriptions des phénomènes intentionnels » (*Erfahrung und Urteil*, § 23, p. 119).

contingente et une plurivocité *essentielle*. Elles sont déjà distinguées dans les *Recherches* (1). La première tient à une convention objective; ainsi le mot « *chien* » signifie à la fois « *une espèce d'animaux* » et (en allemand) « *une espèce de chariot* (en usage dans les mines) » (2). Cette plurivocité ne trompe personne et nous sommes toujours libres de la réduire (3). La seconde est d'origine subjective, elle tient aux intentions originales, aux expériences toujours nouvelles qui animent l'identité du sens objectif et le font entrer dans d'imprévisibles configurations. Cette plurivocité n'est pas « *une plurivocité contingente* » mais « *inévitable* », « *on ne saurait l'éliminer des langues par aucune disposition artificielle ni par aucune convention* » (4).

C'est pourtant cette dernière équivocité que la science et la philosophie doivent surmonter. Elle n'est « *inévitable* » que dans le langage naturel, c'est-à-dire dans le phénomène facto-culturel précédant la réduction. Que Husserl tienne tant à réduire, dans le sens, l'équivoque de la naïveté culturelle, cela révèle un souci qu'on pourra aussi bien

(1) *R.L.*, t. II, R. 1, § 26, p. 94.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.* « C'est cette classe d'expressions plurivoques, présentée dans ce dernier exemple, qu'on a plutôt présente à l'esprit quand on parle d'équivoque. En ce qui la concerne, la plurivocité n'est pas de nature à ébranler notre conviction de l'idéalité et de l'objectivité de la signification. En effet, il ne tient qu'à nous de limiter une telle expression à *une seule* signification, et, en tout cas, l'unité idéale de chacune de ces différentes significations n'est pas atteinte par le fait contingent qu'elles sont attachées à des désignations identiques. »

Le dessein d'univocité suppose donc une rupture décisive avec le langage spontané, avec le « langage civil » dont parlait Leibniz ; après quoi le « langage philosophique » ou le langage « savant » peut se donner librement ses propres conventions. La phrase que nous venons de citer ne sonne-t-elle pas comme l'écho fidèle de telle autre phrase des *Nouveaux Essais*, bien connus de Husserl et où il est dit, par la voix de Théophile : « ... il dépend de nous de fixer les significations au moins dans quelque langue savante et d'en convenir pour détruire cette tour de Babel » ? (liv. III, chap. IX, § 9). Cet optimisme n'est que l'une des affinités entre les philosophies leibnizienne et husserlienne du langage. D'une façon plus large, Husserl s'était d'ailleurs senti très tôt l'héritier d'une conception leibnizienne de la logique en général. Cf. notamment *R.L.*, *I*, § 60, p. 238 sq.

(4) *Ibid.*

interpréter, une fois de plus, comme un refus de l'histoire que comme une fidélité profonde au sens pur de l'historicité. *D'une part*, en effet, l'univocité soustrait la vérité à l'histoire. L'expression univoque fait totalement surface et n'offre aucun repli aux significations plus ou moins virtuelles que les intentions pourraient y déposer tout au long des cheminements d'une langue et d'une culture. On comprend ainsi que le procès de l'équivocité soit toujours associé par Husserl à une critique de la *profondeur* (1). Parce qu'il donne tout à voir dans une évidence actuelle, parce que rien ne s'y cache ou ne s'y annonce dans la pénombre des intentions en puissance, parce qu'il a maîtrisé toute dynamique du sens, le langage univoque reste *le même*. Il préserve ainsi son identité idéale à travers tout le devenir de la culture. L'univocité est la condition d'une communication entre les générations de chercheurs à n'importe quelle distance. Elle assure l'exactitude (2) de la traduction et la pureté de la tradition. C'est dire qu'au moment même où elle soustrait le sens à la modification historique, elle seule rend possible, *d'autre part*, une histoire pure comme transmission et recueillement du sens. Elle n'est que l'indice de limpi-

(1) A ce sujet, cf. surtout *La philosophie comme science rigoureuse* (trad. Q. LAUER, p. 122) « La profondeur est un symptôme du chaos que la véritable science doit ordonner en un cosmos, en un ordre simple, complètement clair et déployé. La vraie science, aussi loin qu'atteigne sa doctrine réelle, ignore toute profondeur. » Husserl propose alors de re-frapper *(umprägen)*, comme pour une réévaluation des monnaies, « les conjectures de la profondeur en des formes rationnelles univoques » et de « re-constituer » ainsi les sciences rigoureuses. De même, les critiques écrites dans les marges de *Sein und Zeit* attribuent à une *Tiefsinnigkeit* la responsabilité du « déplacement » heideggerien vers ce que Husserl définit comme un plan facto-anthropologique. A la valeur de *profondeur* Husserl préfère donc celle de l'*intériorité*, qui s'attache à la pénétration du sens interne, intrinsèque *(inner)*, c'est-à-dire essentiel *(wesentlich)*.

(2) Exactitude et univocité sont des notions qui se recouvrent pour Husserl. L'exactitude de l'expression aura d'ailleurs pour condition l'exactitude du sens. La géométrie — modèle des sciences dont les objets sont exacts — atteindra donc plus facilement à l'univocité que les autres sciences, la phénoménologie en particulier. Nous y revenons plus loin. Sur les rapports entre exactitude et univocité dans la géométrie, cf. aussi *Idées*... I (§ 73, p. 235).

dité de l'éther historique. Une fois encore, l'exigence d'univocité, formulée par Husserl avant la pratique des réductions, n'est donc que la réduction de l'histoire empirique vers une histoire pure. Cette réduction doit être indéfiniment recommencée, car le langage ne peut ni ne doit se maintenir sous la protection de l'univocité.

Si une équivocité radicale interdit en effet l'histoire en la plongeant dans les richesses nocturnes et mal transmissibles de l'idéalité « *enchaînée* », l'univocité absolue n'aurait elle-même d'autre conséquence que de stériliser ou de paralyser l'histoire dans l'indigence d'une itération indéfinie. L'équivocité témoignant toujours d'une certaine profondeur du devenir et de la dissimulation d'un passé, on a devant elle, quand on veut assumer et *intérioriser* la mémoire d'une culture, en une sorte d'*Erinnerung* (au sens hegelien), le choix entre deux tentatives. L'une ressemblerait à celle de J. Joyce répéter et reprendre en charge la totalité de l'équivoque elle-même, en un langage qui fasse affleurer à la plus grande synchronie possible la plus grande puissance des intentions enfouies, accumulées et entremêlées dans l'âme de chaque atome linguistique, de chaque vocable, de chaque mot, de chaque proposition simple, par la totalité des cultures mondaines, dans la plus grande génialité de leurs formes (mythologie, religion, sciences, arts, littérature, politique, philosophie, etc.); faire apparaître l'unité structurale de la culture empirique totale dans l'équivoque généralisée d'une écriture qui ne traduit plus une langue dans l'autre à partir de noyaux de sens communs, mais circule à travers toutes les langues à la fois, accumule leurs énergies, actualise leurs consonances les plus secrètes, décèle leurs plus lointains horizons communs, cultive les synthèses associatives au lieu de les fuir et retrouve la valeur poétique de la passivité; bref, une écriture qui, au lieu de le mettre hors jeu par des guillemets, au lieu de le « *réduire* », s'installe résolument *dans* le champ *labyrinthique* de la culture « *enchaînée* » par ses équivoques, afin de parcourir et de reconnaître le plus actuellement possible la plus

profonde distance historique possible. L'autre pôle est celui de Husserl réduire ou appauvrir méthodiquement la langue empirique jusqu'à la transparence actuelle de ses éléments univoques et traductibles, afin de ressaisir à sa source pure une historicité ou une traditionnalité qu'aucune totalité historique de fait ne me livrera d'elle-même et qui est toujours déjà présupposée par toute répétition odysséenne de type joycien, comme par toute *philosophie de l'histoire* — au sens courant — et par toute *phénoménologie de l'esprit*. Les essences des totalités finies, la typologie des figures de l'esprit seront toujours des idéalités enchaînées dans l'histoire empirique. On ne s'y tient et on ne les confond avec le mouvement de la vérité que par historicisme (1).

Mais, « *parallèle* » transcendantal du projet joycien, le projet husserlien connaît la même relativité. Le premier, qui procédait aussi d'un certain anti-historicisme et d'une volonté de « *se réveiller du cauchemar de l'histoire* » (Ulysse), de le maîtriser en une résumption totale et actuelle, ne pouvait réussir qu'en faisant sa part à l'univocité, soit qu'il puisât à l'univocité donnée, soit qu'il cherchât à en produire une autre. Sans cela le texte même de sa répétition eût été inintelligible ; du moins le serait-il resté à jamais et pour tout le monde. De même, Husserl doit admettre dans la pure historicité une équivocité irréductible, enrichissante et toujours renaissante. L'univocité absolue n'est en effet imaginable que dans deux cas-limites. *Premièrement*, si la chose désignée est non seulement un objet absolument un, immuable et naturel, mais un étant dont l'unité, l'identité et l'objectivité seraient en soi antérieures à toute culture. Or à supposer qu'une telle chose et qu'une telle perception existent, l'inter-

(1) Le « hegelianisme » a toujours été associé par Husserl au « romantisme » et à l' « historicisme », auquel il a conduit lorsque la « foi » en sa « métaphysique de l'histoire » a été perdue. (Cf. en particulier *Philosophie comme science rigoureuse*, trad. Q. Lauer, p. 56). L'expression de *Weltanschauung* n'a-t-elle pas été d'abord hegelienne ? (Cf. à ce sujet J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, II, p. 455).

vention de l'idéalité linguistique, le projet d'univocité, c'est-à-dire l'acte de langage lui-même l'installeraient d'entrée de jeu dans une culture, dans un réseau de relations et d'oppositions linguistiques, qui chargeraient le mot d'intentions ou de réminiscences latérales et virtuelles. L'équivocité est la marque congénitale de toute culture. Cette première hypothèse d'une langue univoque et naturelle est donc absurde et contradictoire.

En est-il de même si, *deuxièmement*, à l'autre pôle du langage, on doit désigner un objet absolument idéal ? cette fois, la chance de l'univocité ne serait pas offerte par un objet pré-culturel mais trans-culturel, l'objet géométrique par exemple. Elle répondrait en tout cas à la vocation même de la science. Husserl écrit dans *L'Origine* :

« Conformément à l'essence de la science, il revient donc au rôle de ses fonctionnaires d'exiger en permanence ou d'avoir la certitude personnelle que tout ce qui est porté par eux à l'énonciation scientifique soit dit « une fois pour toutes », que cela soit « établi », indéfiniment reproductible dans son identité, utilisable dans l'évidence et à des fins théoriques et pratiques ultérieures — en tant qu'indubitablement réactivable dans l'identité de son sens authentique » (*O.*, 188-9).

Mais cette identité du sens, fondement de l'univocité et condition de la réactivation, est toujours relative parce qu'elle s'inscrit toujours à l'intérieur d'un système mobile de relations et prend sa source dans un projet d'acquisition ouvert à l'infini. Même si ces relations sont, à l'intérieur d'une science, relations d'idéalités pures et de « *vérités* », elles n'en donnent pas moins lieu à des mises en perspectives singulières, à des enchaînements multiples du sens, donc à des visées médiates et potentielles. Si l'équivocité est en fait toujours irréductible, c'est que les mots et le langage en général ne sont et ne peuvent jamais être des *objets* absolus (1). Ils n'ont pas d'identité résistante et

(1) C'est pourquoi, comme nous le notions plus haut, Husserl ne pouvait poser la question de l'objectivité idéale *absolue* à propos du langage lui-même, dont l'idéalité est toujours celle d'un « index thématique » et non d'un thème. Cette irréductible *médiateté* rendrait ainsi illusoire tout salut promis par la parole ou par l'écriture *elles-mêmes*.

permanente qui leur soit absolument propre. Ils tiennent leur être de langage d'une intention qui les traverse comme des médiations. Le « *même* » mot est toujours « *autre* » selon les actes intentionnels toujours différents qui en font un mot signifiant. Il y a là une sorte d'équivocité *pure* qui s'accroît au rythme même de la science. Aussi Husserl précise-t-il en note que l'énonciation scientifique, sans être remise en cause dans sa vérité, reste toujours provisoire et que « *la connaissance objective, absolument établie, de la vérité est une idée infinie* » (*O.*, 189). L'univocité absolue est inaccessible, mais comme peut l'être une Idée au sens kantien. Si l'univocité recherchée par Husserl et l'équivoque généralisée par Joyce sont en fait *relatives*, elles ne le sont donc pas *symétriquement*. Car leur *telos* commun, la valeur positive d'univocité, ne se révèle *immédiatement* que dans la relativité définie par Husserl. L'univocité est aussi l'horizon absolu de l'équivocité. En lui conférant le sens d'une tâche infinie, Husserl ne fait donc pas de l'univocité, comme nous pouvions le craindre, la valeur d'un langage soustrait à l'histoire par appauvrissement, mais la condition à la fois apriorique et téléologique de toute historicité. Elle est ce sans quoi les équivoques de la culture et de l'histoire empiriques elles-mêmes ne seraient pas possibles.

La problématique de l'univocité retentit immédiatement sur celle de la réactivation. Son schéma est le même, car sans une transparence minimale du langage, aucune réactivation ne serait imaginable. Mais si l'univocité est en fait toujours relative et si elle seule permet la réduction de toute culture empirique et de toute sédimentation, n'est-on pas en droit de douter de la possibilité d'une histoire pure du sens ? D'autant plus qu'après avoir présenté la faculté de la réactivation, Husserl ne manque pas de poser la grave question de sa *finitude*. Dans une science comme la géométrie dont l'enrichissement est extraordinaire, il est impossible que chaque géomètre, à chaque instant et chaque fois qu'il reprend sa tâche, après des interruptions nécessaires, opère une réactivation totale et immédiate de « *la chaîne*

prodigieuse des fondations jusqu'aux archi-prémisses» (O., 189). La nécessité de ces interruptions est une nécessité factice (sommeil, pauses professionnelles, etc.), qui n'a aucun sens au regard de la vérité géométrique, mais elle n'en est pas moins irréductible.

Une réactivation *totale*, même si elle était possible, paralyserait l'histoire interne de la géométrie aussi sûrement que le ferait l'impossibilité radicale de toute réactivation. Husserl ne s'en inquiète pas une récupération totale des origines n'est ici encore qu'un horizon téléologique. Car sous la nécessité extrinsèque des interruptions de l'activité géométrique se cache aussi une nécessité essentielle et interne aucune pièce de l'édifice géométrique n'étant indépendante, aucune réactivation *immédiate* n'est possible, à quelque niveau que ce soit. C'est pourquoi, remarque Husserl, le « *pouvoir, tant individuel que communautaire* » de la réactivation est d' « *une évidente finitude* » (O., 193). La totalité immédiate lui sera toujours refusée.

L'évidence de cette finitude et de cette nécessaire médiateté pourrait frapper de non-sens tout le dessein de Husserl. Puisqu'elle est en fait irréductible, cette finitude ne devrait-elle pas fournir le véritable point de départ d'une réflexion sur l'histoire ? sans cette dissimulation essentielle des origines et dans l'hypothèse d'une réactivation toute-puissante, que serait la conscience d'historicité ? Sans doute ne serait-elle rien non plus si l'accès aux origines lui était radicalement interdit. Mais ne faut-il pas alors, pour que l'histoire ait sa densité propre, que la nuit dans laquelle sont englouties les « *archi-prémisses* », tout en se laissant pénétrer mais jamais dissiper, ne cèle pas seulement le fait, mais le sens fondateur ? et que l'oubli « *critique* » des origines ne soit pas l'égarement accidentel, mais l'ombre fidèle au mouvement de la vérité ? La distinction entre le fait et le sens (ou le droit) s'effacerait dans la prise de conscience d'une finitude originaire.

Mais pour Husserl, on le sait, cette finitude ne peut précisément *s'apparaître* dans son originarité qu'à partir de l'Idée d'une histoire

infinie. Aussi,devant la finitude de la réactivation, Husserl ne renonce-t-il pas, on s'en doute, à l'orientation première de sa recherche. Il renvoie le problème à plus tard et nous invite, avec une brièveté un peu énigmatique, à « *remarquer* » qu'il existe une « *idéalisation, à savoir la libération hors de ses limites et, d'une certaine façon, l'infinitisation de notre pouvoir* » (O., 193). Une opération idéalisante secondaire vient donc relever le pouvoir réactivant de sa finitude et lui permet de se dépasser lui-même; ceci par un mouvement analogue à celui par lequel se constitue, par exemple, l'unité de l'horizon infini du monde, ou, au-delà de l'enchaînement fini des rétentions et protentions, l'évidence d'une unité totale du flux immanent, comme Idée au sens kantien (1); analogue, surtout, à celui qui donne naissance à l'exactitude idéale de la géométrie par passage à la limite infinie d'une intuition sensible finie et qualitative. A vrai dire, ici même, c'est l'idéalisation géométrique qui permet l'infinitisation du pouvoir réactivant. Opérant dans la diaphanéité de l'idéalité pure, il transgresse aisément en droit des limites qui ne sont plus alors que celles, insignifiantes, de la pure facticité. Cette idéalisation, qui a pour corrélat une Idée infinie, intervient toujours de façon décisive à des moments difficiles de la description husserlienne. Le statut phénoménologique de son évidence reste assez mystérieux. L'impossibilité de déterminer adéquatement le contenu de cette Idée n'entame pas, dit Husserl dans *Idées*... I (2), la transparence rationnelle de son évidence *(Einsichtigkeit)*. Pourtant, la certitude de ce qui ne peut jamais se présenter immédiatement et comme tel à une intuition devrait poser à une phénoménologie de graves problèmes (semblables, par exemple, à ceux de la constitution de l'*alter ego* par une intentionnalité irréductiblement médiate). Nous y reviendrons directement plus loin quand

(1) Cf. *Idées*... I, en particulier § 83, pp. 279-282.

(2) *Ibid.*, p. 281.

Nous avons traduit *Einsicht* par « évidence rationnelle ». Sur la justification de cette traduction, cf. S. Bachelard, *op. cit.*, p. 174.

il s'agira de la production de l'exactitude géométrique par idéalisation. Au point où nous en sommes, Husserl écarte provisoirement la difficulté : « *L'évidence originale d'une telle idéalisation nous préoccupera encore* », écrit-il (O., 193).

Le pouvoir de réactivation doit donc être transmis pour que la science ne déchoie pas en une « *tradition devenue vide de sens* ». A mesure que la science s'éloigne de ses commencements et que ses superstructures logiques s'accumulent, les chances d'une telle transmission décroissent jusqu'au jour où le pouvoir vient à manquer. « *C'est, hélas, notre situation, et celle de tous les temps modernes* » (O., 195). Les progrès de la science peuvent se poursuivre alors que le sens d'origine a été perdu. Mais la logicité même des gestes scientifiques, emprisonnés dans la médiateté,échoue alors en une sorte d'absurdité onirique et inhumaine. Platon n'avait-il pas décrit cette situation, lui pour qui l'éternité des essences n'était peut-être que l'autre nom d'une historicité non empirique ? « La géométrie et les sciences qui s'y rattachent », exilées loin de leurs intuitions principielles, « incapables du voir (ἰδειν) », rivées aux hypothèses tenues pour des principes, confondant le symbole avec la vérité, nous paraissent rêver (ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι) (Rep. VII. 533 c). La question-en-retour est donc urgente qui, pour nous et par nous, réveillera la science à son sens originaire, c'est-à-dire, nous le savons, à son sens final.

VIII

Ainsi se trouvent éclairés la méthode et le sens de la question d'origine, en même temps que les conditions d'une traditionnalité de la science en général. Au moment de clore ces considérations préliminaires, Husserl en rappelle le caractère exemplaire et pleinement « *historique* » (au sens de *Historie*).

« Dans tous les cas, les problèmes, les recherches clarificatrices, les évidences rationnelles principielles sont *historiques (historisch)*... nous nous tenons donc dans

l'horizon historique en lequel, si peu de choses déterminées que nous sachions, tout est historique. Mais cet horizon a sa structure essentielle qui doit être dévoilée par une interrogation méthodique » (*O.*, 199).

A l'égard des autres sciences comme à l'égard du monde de la culture préscientifique, d'autres retours à l'origine sont donc prescrits; ils sont toujours possibles, bien qu'ils demeurent encore dans la « *non-problématicité* ». Ce champ d'interrogation n'a pas de limites, puisque l'historicité embrasse la totalité infinie de l'être et du sens :

« Naturellement, avec le style particulier que nous leur donnons, ces problèmes éveillent aussitôt le problème total de l'historicité universelle du mode d'être corrélatif de l'humanité et du monde de la culture, et la structure apriorique de cette historicité » (*O.*, 199-200).

Après avoir ouvert le plus large horizon de sa question sur la géométrie, avant de revenir à l'origine déterminée de cette science, Husserl répond, dans une sorte d'éclaircissement complémentaire, à deux objections méthodologiques, diamétralement opposées l'une à l'autre.

La première procéderait d'un épistémologisme classique pour lequel le retour à l'évidence originaire et aux concepts fondateurs est une tâche indispensable, certes, mais qui n'est en rien historique. Elle ne peut se donner l'illusion de l'histoire que par des allusions verbales et symboliques à quelque Thalès « *introuvable* » et à peine mythique. Objection classique que Husserl avait maniée pour lui-même quand, à propos de l'origine des sciences et de la géométrie en particulier, il s'en prenait à l'empirisme et à l'histoire externe (1). Il la rejette maintenant parce qu'elle prend à contresens son propre style de recherche historique, qui est aussi *interne* et aussi peu empi-

(1) On trouvera dans *Idées*... I (§ 25, pp. 79-81), un long passage dans lequel HUSSERL développe à son compte, et dans des termes étrangement semblables, l'objection qu'il feint de s'adresser ici. La confrontation de ce texte avec celui de *L'Origine* peut être remarquablement éclairante, quant au sens et à la fidélité de l'itinéraire husserlien.

riste que possible. Est-il utile de rappeler qu'il n'a jamais été question de revenir à Thalès et aux commencements factices de la géométrie ? Mais renoncer à l'histoire factice, ce n'est en rien se retrancher de l'histoire en général. C'est s'ouvrir, au contraire, au sens de l'historicité. Et dans une phrase dont l'accent, au moins, tranche avec celui de la première phénoménologie, mais qui ne fait que confirmer et approfondir, avec une admirable fidélité, la méfiance initiale à l'égard de l'histoire classique, Husserl précise (O., 201) :

« Le dogme tout-puissant de la cassure principielle entre l'élucidation épistémologique et l'explicitation historique aussi bien que l'explicitation psychologique dans l'ordre des sciences de l'esprit, de la cassure entre l'origine épistémologique et l'origine génétique, ce dogme, dans la mesure où l'on ne limite pas de façon inadmissible, comme c'est l'habitude, les concepts d' « histoire », d' « explicitation historique » et de « genèse », ce dogme est renversé de fond en comble. Ou plutôt, ce qui est ainsi renversé, c'est la clôture à cause de laquelle justement les problèmes originaux et les plus profonds de l'histoire restent dissimulés. »

Prendre conscience d'une science comme tradition et forme de la culture, c'est prendre conscience de son historicité intégrale. De ce fait, toute élucidation intra-scientifique, tout retour aux premiers axiomes, aux évidences originaires et aux concepts fondateurs, est en même temps un « *dévoilement historique* ». Quelle que soit notre ignorance au sujet de l'histoire réelle, nous savons *a priori* que tout présent culturel — donc tout présent scientifique — implique dans sa totalité la totalité du passé. L'unité de cette totalisation incessante qui s'opère toujours dans la forme du Présent historique (le « Primordial en soi ») nous conduit, si elle est correctement interrogée, à l'Apriori universel de l'histoire. Comme l'Absolu non modifiable en soi du Présent Vivant en lequel il est fondé, le Présent historique (1) n'est

(1) Naturellement, il s'agit, comme Husserl le précise bien, du Présent historique *en général*, comme forme universelle ultime de toute expérience historique possible, fondée elle-même dans le Présent Vivant de la conscience égologique. Husserl souligne d'ailleurs en note que l'histoire intrinsèque totale passe par l'histoire intrinsèque de la totalité des personnes individuelles.

de prime abord que le lieu et le mouvement irréductibles et purs de cette totalisation et de cette traditionalisation. Il est l'Absolu de l'histoire, comme

« mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle *(des Miteinander und Ineinander)* de la formation du sens *(Sinnbildung)* et de la sédimentation du sens originaires » (*O.*, 203).

Toute investigation historique particulière doit marquer en droit sa dépendance plus ou moins immédiate à l'égard de cette évidence absolument principielle. Toute histoire-des-faits habituelle « *demeure dans la non-intelligibilité* » tant que ces apriori n'ont pas été explicités et tant qu'elle n'a pas adapté sa méthode à la notion d'histoire intrinsèque, d'histoire intentionnelle du sens.

Ceci nous conduit à la deuxième riposte, dirigée cette fois contre l'historicisme plutôt que contre l'histoire empirique. Le schéma de la critique est analogue à celui qui soutient la *Philosophie comme science rigoureuse*. Mais l'historicisme auquel s'en prend maintenant Husserl, malgré les affinités qui l'apparentent à la théorie diltheyenne de la *Weltanschauung*, semble avoir un style plus ethno-sociologique, plus *moderne*. Et ce que Husserl veut ici arracher au relativisme historique, c'est moins la vérité ou les normes idéales de la science et de la philosophie que les apriori de la science historique elle-même.

L'ethnologisme oppose en effet à l'apriori universel, aux structures inconditionnées et apodictiques, au sol unitaire de l'histoire, tels que Husserl entend les décrire, la multiplicité foisonnante des témoignages attestant que chaque peuple, chaque peuplade, chaque groupe humain a son monde, son apriori, son ordre, sa logique, son histoire.

Or, *d'une part*, ces irrécusables témoignages ne démentent pas, mais présupposent au contraire la structure d'horizon universel et les apriori de l'histoire que Husserl désigne; ils ne font qu'y articuler leurs apriori singuliers et déterminés. Il suffit donc de respecter ces articulations et la hiérarchie compliquée qui soumet des apriori

matériels plus ou moins déterminés à la forme apriorique de l'historicité universelle. *D'autre part*, les « *faits* », qui sont ainsi évoqués à l'appui de ce relativisme, ne peuvent être déterminés comme faits historiques certains que si quelque chose comme une vérité historique est déterminable en général (1). Le « *tel-que-cela-a-effectivement-été* » de Ranke, ultime référence de toute histoire-des-faits, présuppose comme son horizon une déterminabilité historique que toute science empirique est, à elle seule et en tant que telle, impuissante à fonder.

« Les faits que l'historicisme fait valoir, nous n'avons donc pas besoin de les soumettre d'abord à quelque examen critique ; il suffit que l'assertion de leur facticité, si cette assertion doit avoir un sens, présuppose déjà l'apriori historique » (*O.*, 208).

Pour pouvoir « *établir* » des faits comme faits *de* l'histoire, il faut que nous sachions toujours déjà ce que c'est que l'histoire et à quelles conditions — concrètes — elle est possible. Il faut être déjà engagé en une pré-compréhension de l'historicité, c'est-à-dire des invariants de l'histoire que sont par exemple le langage, la tradition, la communauté, etc. Pour que le « *fait* » ethnologique apparaisse, il faut que la communication ethnologique soit déjà ouverte dans l'horizon de l'humanité universelle; il faut que deux hommes ou deux groupes aient pu s'entendre à partir des possibilités d'un langage universel, si pauvres soient-elles; il faut que l'ethnologue soit sûr, d'une certitude apodictique, que les *autres* hommes vivent aussi nécessairement en communauté de langage et de tradition, dans l'horizon d'une histoire; sûr, aussi, de ce que cela veut dire en général. En ultime recours, il faut savoir que le Présent historique en général, forme irréductible de toute expérience historique, est le fondement de toute historicité et que je pourrai toujours m'accorder, en lui, avec

(1) On trouvera des développements analogues dans la *Conférence de Vienne*, « La crise de l'humanité européenne et la philosophie », traducteur P. Ricœur, *R.M.M.*, 1950, p. 254.

l' « *autre* » le plus lointain, le plus différent. Si étrangers soient-ils l'un à l'autre, deux hommes s'entendront toujours — à la limite — en la communauté de leur Présent Vivant en lequel s'enracine le Présent historique. Que chacun de leurs Présents fondamentaux soit, *aussi*, matériellement déterminé par son insertion dans le contenu factice d'une tradition, d'une structure sociale, d'une langue, etc., que chacun n'ait pas le même contenu de sens, cela n'affecte en rien la communauté de leur forme. Cette forme universelle, qui est le vécu le plus *originaire* et le plus *concret*, est supposée par tout être-ensemble. Il semble qu'elle soit aussi le dernier retranchement, donc la sécurité la plus *responsable* de toute réduction phénoménologique. C'est en cette *instance* que s'annonce la plus radicale unité du monde.

Toute problématique (1) des faits historiques implique donc ces invariants historiques au moment même où elle autorise un certain *relativisme*. Celui-ci garde toute sa valeur pourvu que son niveau de *matérialité* et ses conditions aprioriques soient convenablement déterminés. C'est ainsi qu'on peut interpréter la part faite au relativisme dans la célèbre *Lettre à L. Lévy-Bruhl*, antérieure d'un an à *L'Origine* (2), et dans laquelle on a pu croire, au contraire, que Husserl renonçait aux apriori historiques découverts par la variation imagi-

(1) Est-il nécessaire de souligner qu'il ne s'agit nullement ici d'une critique de la science historique ou socio-ethnologique comme telle ? Husserl veut simplement la rappeler à ses présupposés. La phénoménologie, qui peut seule les mettre au jour comme tels, a parfois été, d'ailleurs, prise en charge par les savants eux-mêmes, à des degrés d'explicitation divers.

Cette précaution avait été formulée, en forme d'hommage à l'histoire comme science de l'esprit, dans la *Philosophie comme science rigoureuse* (trad. Q. Lauer, p. 106).

(2) *Lettre du 11 mars 1935*. Husserl y parle notamment de l' « indubitable légitimité » que comporte « le relativisme historique, *en tant que fait anthropologique* » (nous soulignons), et de la tâche possible et nécessaire d'une *Einfühlung* compréhensive à l'égard des sociétés primitives qui sont *« sans histoire » (geschichtlos)*. Il insiste vigoureusement sur le fait que les droits du relativisme ainsi compris sont préservés et « conservés » par « l'analyse intentionnelle » de la phénoménologie transcendantale.

naire, reconnaissant que la phénoménologie pure de l'histoire devait attendre du contenu des sciences empiriques, de l'ethnologie en particulier, autre chose que des exemples. C'est notamment la lecture qu'en a proposée M. Merleau-Ponty :

« Dans une lettre à Lévy-Bruhl, qui a été conservée, Husserl semble admettre qu'il n'est pas inutile que les faits secouent l'imagination, comme si l'imagination laissée à elle seule ne nous mettait pas en mesure de nous représenter les possibilités d'existence que réalisent différentes cultures... Husserl s'aperçoit qu'il ne nous est peut-être pas possible, à nous qui vivons dans certaines traditions historiques, par le seul effort de la variation imaginaire, de penser le possible historique des primitifs dont parle Lévy-Bruhl (1). »

Ou encore :

« Le relativisme historique maintenant n'est plus dominé d'un seul coup ou dompté par une pensée qui aurait les clés de l'histoire et serait en mesure de tracer le tableau de tous les possibles historiques avant toute enquête expérimentale. Au contraire, il faut que le penseur qui veut dominer ainsi l'histoire se mette à l'école des faits et entre dans les faits... L'éidétique de l'histoire ne nous dispense plus de l'investigation historique. La philosophie comme pensée cohérente et qui aboutit à un classement des faits selon leur valeur et leur vérité continue d'avoir, aux yeux de Husserl, sa fonction d'instance dernière, *mais il lui faut commencer par comprendre toutes les expériences* (2). (C'est nous qui soulignons.)

Une telle interprétation se justifie-t-elle ?

Le relativisme auquel Husserl reconnaît un droit est celui qui s'attache aux « *faits* » historico-anthropologiques en tant que tels et dans leur facticité. Ce droit, Husserl ne l'a jamais contesté, fût-ce dans la *Philosophie comme science rigoureuse*. Les apriori historiques auxquels il a toujours fait appel — et de plus en plus, précisément — n'ont jamais été présentés, semble-t-il, comme des « *clés*

(1) Cf. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (C.D.U.), p. 51. La même interprétation est présentée dans un article de M. MERLEAU-PONTY, « Le philosophe et la sociologie », in *Cahiers internationaux de Sociologie* (1951), pp. 50 sq. (repris dans *Signes*, pp. 123-143).

(2) *Ibid.*, p. 52.

de l'histoire », ou comme un « *tableau de tous les possibles historiques avant toute enquête expérimentale* ». Comme l'histoire et les possibles historiques, dont parle ici M. Merleau-Ponty, représentent le contenu matériel et déterminé des modifications historiques, c'est-à-dire le possible factice qui s'est réalisé dans telle ou telle société, culture, époque, etc., ce serait prêter là à Husserl la prétention de déduire *a priori* la facticité elle-même. On ne peut s'arrêter à une telle hypothèse qui contredit les prémisses mêmes de la phénoménologie. Sans doute Husserl pensait-il que tous les possibles déterminés de l'histoire devaient se conformer aux essences aprioriques de l'historicité concernant toute culture possible, tout langage possible, toute tradition possible. Mais jamais il n'a songé à prévoir, par quelque déduction éidétique, tous les faits, tous les possibles particuliers qui doivent se conformer à ces apriori de l'historicité universelle.

Mais ne pas déduire *a priori* la facticité, est-ce « *se mettre à l'école des faits* » ? Non davantage, si cela signifie qu'on doive abandonner l'intuition éidétique — fût-ce provisoirement — et utiliser les faits autrement qu'à titre d'exemple, dans une variation imaginaire. La technique de la variation dans la lecture éidétique n'a jamais eu pour but d'épuiser la multiplicité des possibilités factices : elle a même, au contraire, le privilège de pouvoir opérer sur un seul de ces possibles dans une conscience d'exemple. Aussi n'a-t-elle jamais eu mission de nous « *dispenser de l'investigation historique* »; ou du moins, si elle le fait, ce n'est pas en prétendant substituer à l'enquête historique, allant au devant des faits, la « *réflexion solitaire de l'historien* » (1); simplement elle précède *en droit* toute investigation historique matérielle et n'a pas besoin des faits comme tels pour révéler à l'historien le sens apriorique de son activité et de ses objets. Pour déterminer ce sens, il s'agit si peu pour Husserl de « *commencer par comprendre toutes les expériences* », d'abandonner ou de limiter la technique de la

(1) *Ibid.*, p. 52.

variation imaginaire, que celle-ci est explicitement et fréquemment prescrite dans *L'Origine*, qu'on peut considérer comme un des derniers écrits de Husserl. Elle reste à ses yeux « *la méthode* » selon laquelle nous obtenons

« un apriori du monde historique qui soit universel et, en cela, fixe et à jamais authentiquement originaire ».

Plus loin

« ... nous sommes et nous nous savons aussi en mesure de pouvoir faire varier en toute liberté, par la pensée, par l'imagination, notre existence humaine historique... Et précisément dans l'acte libre de cette variation et de ce parcours des imaginaires du monde de vie apparaît, dans le relief d'une évidence apodictique, une composante d'universalité essentielle, qui persiste effectivement à travers toutes les variantes... Nous nous sommes alors déliés de toute attache avec le monde historique, dans son sens de facticité, monde considéré lui-même comme l'une des possibilités de la pensée » (*O.*, 209).

Sans doute la variation imaginaire et la réduction prennent-elles ici encore, *en fait*, leur point de départ dans la facticité. Mais ici encore elles ne retiennent du fait que son exemplarité et sa structure d'essence, sa « *possibilité* » et non sa facticité.

Si la découverte des structures aprioriques et des invariants de l'historicité universelle est méthodologiquement et juridiquement première, elle ne nous enseigne rien — c'est évident, et d'abord aux yeux de Husserl — sur la spécificité de chaque société ou de chaque moment historique réels proposés à l'activité du sociologue ou de l'historien. Aussi n'en a-t-il jamais été question, non plus que

« de construire, par une variation simplement imaginaire de ses propres expériences ce qui fait le sens des autres expériences et des autres civilisations » (1).

(1) M. MERLEAU-PONTY, « Le philosophe et la sociologie », in *Signes*, p. 135. Commentant toujours la même lettre, M. Merleau-Ponty écrit : « Il (Husserl) semble admettre ici que le philosophe ne saurait atteindre immédiatement à un universel de simple réflexion, qu'il n'est pas en position de se passer de l'expérience anthropologique, ni de construire, par une variation simplement imaginaire de ses

Si toutefois je « *construisais* » ainsi « *le sens des autres expériences et des autres civilisations* », ce serait alors pour découvrir ce en quoi elles sont *aussi* des expériences et des civilisations et non ce en quoi elles sont *autres*. Pour atteindre à ce sens de *toute* civilisation ou de *toute* expérience, il m'aura fallu d'abord réduire ce qu'il y a de *mien* (au sens factice, bien entendu), dans l'expérience et la civilisation dont je pars en fait. Une fois que ce sens de l'expérience ou de la civilisation en général aura été éclairci, je pourrais légitimement tenter de déterminer la *différence* entre des faits de civilisation et d'expérience déterminés. Ce qui ne veut pas dire que je devrais, dès ce moment-là, abandonner toute attitude éidétique. A l'intérieur d'une plus grande détermination factice,. d'autres réductions sont encore possibles et nécessaires, qu'il faut articuler avec prudence selon leur degré de généralité, de dépendance, etc., en respectant toujours, comme le précise Husserl dans *L'Origine*, la règle de la « *subsomption* » stricte du singulier sous l'universel. A mesure que s'accroît la détermination matérielle, le « *relativisme* » étend ses droits, mais comme il est dépendant au plus haut degré, il ne sera jamais, précise Husserl dans la même lettre, « *le dernier mot de la connaissance scientifique* ».

Le travail de l'historien, du sociologue, de l'ethnologue, etc., constitue, certes, dans la rencontre de la différence factice, une sorte de variation imaginaire réalisée; on peut l'utiliser directement pour accéder aux composantes concrètes et universelles de la socialité ou de l'historicité. Comme ces invariants ne m'apprendront rien sur la spécificité de cette société-ci ou de cette époque-ci, c'est là que je devrai — en particulier — « *einzufühlen* », comme le disait Husserl à Lévy-Bruhl. Mais cette *Einfühlung*, en tant que détermination

propres expériences, ce qui fait le sens des autres expériences et des autres civilisations. »

Dans la *Phénoménologie de la Perception*, toute la dernière période de la pensée husserlienne était déjà interprétée comme une « rupture tacite avec la philosophie des essences », rupture par laquelle Husserl « ne faisait qu'expliciter et thématiser des procédés d'analyse qu'il appliquait lui-même depuis longtemps » (p. 61).

factice de la différence, ne peut justement instituer la science en droit. Elle n'est elle-même possible qu'à l'*intérieur* et *en vertu* des structures aprioriques universelles de la socialité et de l'historicité. Elle suppose une immédiate communauté transcendantale de la totalité des humanités historiques et la possibilité d'une *Einfühlung* en général. Dans la détermination matérielle des historicités, l'*Einfühlung* est d'ailleurs strictement conformé à la méthode de toute phénoménologie historique, puisqu'elle pénètre les significations historiques de l'intérieur et fait dépendre l'enquête *externe* de l'intuition *interne*.

Mais comment concilier alors l'affirmation selon laquelle l'historicité est une structure d'horizon essentielle à toute humanité, comme à toute communauté, et l'allusion à la « *non-historicité* » *(Geschichtlosigkeit)* de certaines sociétés archaïques (1) ? Il semble que cette non-historicité n'ait pas, aux yeux de Husserl, de signification pure et absolue; elle ne viendrait que *modifier* empiriquement, matériellement, la structure apriorique de l'historicité universelle de l'humanité; elle ne serait que la forme d'historicité propre aux sociétés finies, enfermées dans leurs « *horizons verrouillés* », encore inaccessibles à l'irruption de l'Idée « *européenne* » de la tâche et de la tradition infinies. Leur « *stagnation* » ne serait pas la simple vacance d'historicité, mais la finitude dans le projet et le recueillement du sens. C'est donc seulement en comparaison avec l'historicité infinie et pure de l'*eidos* européen que les sociétés archaïques paraissent « *sans histoire* ». Dans la *Krisis*, Husserl ne reconnaît d'ailleurs qu'un type *empirique* à toutes les sociétés qui ne participent pas à l'Idée européenne. La non-historicité ne serait alors que le mode-limite inférieur de l'historicité empirique. On retrouve ici encore l'ambiguïté d'un *exemple* qui est à la fois un *échantillon* quelconque et un *modèle* téléologique. En un premier sens, on peut dire en effet, avec Husserl, que toute communauté est en histoire, que l'historicité est l'horizon essentiel

(1) Lettre déjà citée.

de l'humanité, dans la mesure où il n'y a pas d'humanité sans socialité et sans culture. De ce point de vue, n'importe quelle société, européenne, archaïque, ou autre, peut servir d'exemple dans une reconnaissance éidétique. Mais d'autre part, l'Europe a le privilège d'être le *bon exemple*, car elle incarne dans sa pureté le Telos de toute historicité universalité, omnitemporalité, traditionnalité infinie, etc.; en prenant conscience de la possibilité pure et infinie de l'historicité, elle a réveillé l'histoire à sa propre fin. Aussi, en ce deuxième sens, l'historicité pure est-elle réservée à l'*eidos* européen. Les types empiriques des sociétés non européennes ne sont alors que *plus ou moins* historiques; à la limite inférieure, ils *tendent vers* la non-historicité.

Husserl est ainsi conduit à distinguer l'originalité de divers niveaux *à l'intérieur* de l'*eidos* le plus universel de l'historicité. Dans un fragment très bref, dont l'inspiration est très proche de celle de *L'Origine*, Husserl détermine trois étapes ou trois étages d'historicité. A mesure qu'on s'élève dans cette hiérarchie ou que l'on progresse dans ce devenir, l'historicité prend davantage possession de son essence. Il y aurait d'abord l'historicité au sens le plus général, comme essence de toute existence humaine en tant qu'elle se meut nécessairement dans l'espace spirituel d'une culture et d'une tradition. Le niveau immédiatement supérieur serait celui de la culture européenne, du projet théorétique et de la philosophie. Le troisième niveau serait enfin marqué par la « *conversion de la philosophie en phénoménologie* » (1). Ainsi, à chaque étape, la révolution qui bouleverse le projet antérieur par une infinitisation n'est que la prise de conscience

(1) Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit, 1934, Beilage XXVI, in *K.*, pp. 502-503. HUSSERL écrit ailleurs dans le même sens « La vie humaine est nécessairement, de la façon la plus large et en tant que vie culturelle, historique au sens le plus strict. Mais la vie scientifique, la vie comme vie d'homme de science dans un horizon de communauté d'hommes de science, signifie une historicité d'un genre nouveau » (1935, Beilage XXVII, in *K.*, p. 507). Voir aussi « La crise de l'humanité européenne et la Philosophie » (trad. P. RICŒUR, *R.M.M.*, 1950, p. 239). Husserl y parle d'une « révolution *au cœur* de l'historicité ».

d'une intention cachée. (On peut d'ailleurs poser en règle phénoménologique l'équivalence de toute prise de conscience à une infinitisation.) D'autre part, comme ces trois moments sont des structures stratifiantes de hauteurs différentes, ils ne s'excluent pas en fait non seulement ils coexistent dans le monde, mais une même société peut les faire cohabiter en elle, dans l'unité différenciée d'une simultanéité organique.

C'est donc bien vers les invariants éidétiques et téléologiques absolus de l'historicité qu'est résolument orientée la réflexion husserlienne. La différenciation *interne* et *dynamique* de ces invariants ne doit pas le faire perdre de vue; elle est justement le signe qu'il s'agit bien des invariants *de* l'historicité, des essences *du* devenir. On pourrait alors être tenté par une interprétation diamétralement opposée à celle de M. Merleau-Ponty et soutenir que Husserl, loin d'ouvrir les parenthèses phénoménologiques à la facticité historique sous toutes ses formes, laisse plus que jamais l'histoire *dehors*. On pourrait toujours dire que, par définition et comme toutes les conditions de possibilité, les invariants de l'histoire ainsi traqués par Husserl, ne sont pas *historiques* en eux-mêmes. On conclura ainsi, comme le fait W. Biemel, que « *les essais de Husserl pour saisir thématiquement l'historicité peuvent être considérés comme des échecs* » (1).

Mais que seraient l'historicité et le discours sur l'histoire si aucune de ces invariances n'était possible ? pour parler d'échec dans la

(1) *Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl* (déjà cité, p. 58). W. BIEMEL voit fort justement dans la *Krisis* une œuvre de vieillesse qu'on a trop facilement interprétée comme un tournant dans la pensée de Husserl, en dépit de la continuité profonde qui l'unit aux recherches antérieures. A la fin de cette précieuse conférence, tout en soulignant cette fidélité, l'auteur rappelle le malaise de Husserl qui, « dans une grande quantité de manuscrits du groupe K III », « se demande si la philosophie a vraiment besoin de l'histoire » (p. 57). *Beilagen XXV et XXVIII* de la *K.*, et dans lesquels HUSSERL se demande en particulier « Pourquoi le philosophe a-t-il besoin de l'histoire de la philosophie ? » culier : « Pourquoi le philosophe a-t-il besoin de l'histoire de la philosophie ? » (p. 495), et : « Comment a-t-on besoin de l'histoire ? » (p. 508).

thématisation de l'historicité, ne faut-il pas avoir déjà accès à un sens invariant et plus ou moins thématique de l'historicité ? et ce sens n'est-il pas justement celui qui s'annonce dans les dernières méditations de Husserl, tout inachevées qu'elles sont ?

Si la thématisation des invariants apodictiques et des apriori historiques était en défaut, ne serait-ce pas au regard de l'*histoire* plutôt qu'à celui de l'*historicité* ? la défaite serait alors flagrante si Husserl s'était, à un moment quelconque, intéressé à quelque chose comme l'histoire. Il ne semble pas qu'il l'ait jamais fait. Son mérite original ne serait-il pas alors d'avoir, dans une démarche proprement *transcendantale* (en un sens de ce mot que le kantisme ne peut épuiser), décrit des conditions de possibilité de l'histoire qui fussent en même temps *concrètes* ? concrètes parce que vécues sous la forme de l'*horizon*. La notion d'horizon est ici décisive « *conscience-d'horizon* », « *certitude-d'horizon* », « *savoir-d'horizon* », tels sont les concepts-clés de *L'Origine*. L'horizon est donné à une évidence *vécue*, à un savoir *concret* qui, dit Husserl, n'est jamais « *appris* », qu'aucun moment empirique ne peut donc livrer, puisqu'il le présuppose toujours. Il s'agit donc bien d'un savoir originaire concernant la totalité des expériences historiques possibles. L'horizon, c'est le toujours-déjà-là d'un avenir qui garde intacte, alors même qu'il s'est *annoncé* à la conscience, l'indétermination de son ouverture infinie. Détermination structurelle de toute indétermination matérielle, il est toujours virtuellement présent à toute expérience dont il est à la fois l'unité et l'inachèvement, l'unité anticipée en tout inachèvement. Sa notion convertit donc la condition de possibilité abstraite du criticisme à la potentialité infinie concrète qui y était secrètement présupposée; elle fait ainsi coïncider l'apriorique et le téléologique.

IX

Après cet élargissement de la réflexion jusqu'aux problèmes de l'historicité universelle, Husserl rétrécit le champ de son analyse

et revient à l'origine de la géométrie; il propose alors en quelques pages les descriptions les plus concrètes de ce texte, celles qui ont été le plus souvent retenues par les commentateurs parce qu'enfin, comme le souligne Husserl lui-même, elles transgressent les « *généralités formelles* », et touchent à la constitution des proto-idéalités géométriques, à partir de la praxis humaine, dans la sphère pré-scientifique du monde de la culture.

La situation de cette analyse dont le contenu, nous allons le voir, est moins nouveau, dans l'œuvre de Husserl, qu'il n'a pu le paraître, semble rigoureusement commandée par la démarche de la méditation, malgré toute la liberté de son allure. Après avoir déterminé les conditions de la traditionalité *en général*, on a le droit de revenir à *l'une* de ces traditions qui, tout à l'heure guide exemplaire, est maintenant étudiée en elle-même. Après avoir fixé le sens et la méthode de *toute* question d'origine, on pose *une* question d'origine singulière. D'autre part, la géométrie a été reconnue comme un système traditional d'objectités idéales. Or dans une objectité idéale, il faut rendre compte et de l'objectivité et de l'idéalité. On peut le faire séparément, malgré leur profonde solidarité et leur conditionnement réciproque. C'est, en effet, par son objectivation que l'idéalité — analysée *en général* et non en tant que géométrique dans la première partie du texte — entre en tradition et peut ainsi être délivrée, puis livrée. Il fallait donc commencer par rendre compte, comme l'a fait Husserl, de l'objectivité, c'est-à-dire de l'historicité de l'objectité idéale en général. C'était le recours au langage, à l'écriture, au pouvoir de réactivation, à la méthode, enfin, selon laquelle pourraient être interrogées les structures aprioriques de l'historicité. Grâce à cette méthode, qui permet seule de cerner dans une certitude apodictique les invariants de l'historicité *en général*, nous pouvons maintenant revenir, en deçà de la science, aux invariants *du* monde pré-scientifique à partir duquel ont été produites et fondées les proto-idéalités géométriques. Ainsi, après avoir défini

les conditions de l'objectivité des objets idéaux, on pourra tenter, par une nouvelle réduction de l'objectivité scientifique constituée et de toute son historicité propre, de décrire les conditions de l'idéalité géométrique elle-même. Husserl, on s'en souvient, se demandait plus haut comment le sens idéal, *déjà constitué* dans l'immanence subjective, a-t-il pu être objectivé et engagé dans l'histoire et dans le mouvement de l'intersubjectivité ? il se demande maintenant comment, dans un moment « *antérieur* », l'idéalité elle-même a-t-elle pu se constituer ?

C'est la nécessité d'une telle récursion à travers une série de « *zig-zags* » qui semble inspirer Husserl quand il écrit (*O.*, 209) :

« Suivant cette méthode, nous pouvons aussi, en dépassant les généralités formelles que nous avons évoquées plus haut, prendre pour thème l'apodictique déterminé dont pouvait disposer, à partir du monde préscientifique, le proto-fondateur de la géométrie, et qui a dû lui servir comme matériel pour les idéalisations. »

Dans une première étape, il faut délimiter, parmi les structures aprioriques du monde préscientifique, celles à partir desquelles une géométrie a pu être instituée. Cette description est toujours possible, puisque la couche du monde pré-scientifique n'est jamais détruite, ni définitivement dissimulée. Elle reste intacte sous l'univers déterminé par l'exactitude idéale de la science et qui n'est, selon une image dont Husserl use au moins par deux fois,

« rien d'autre qu'un vêtement d'idées jeté sur le monde de l'expérience et de l'intuition immédiate, sur le monde de la vie, si bien que chacun des produits de la science a son fondement de sens dans cette expérience immédiate et dans le monde de l'expérience et se rapporte à eux en retour. Ce vêtement d'idées fait que nous prenons pour l'être vrai ce qui est une méthode » (1).

(1) *Erfahrung und Urteil*, pp. 42-43, dans un paragraphe où il est précisément question de l'exactitude idéale de la géométrie. La même image est utilisée dans *K*. (§ 9 *h* « Le monde de la vie comme fondement de sens oublié de la science de la nature », p. 52). L'ambiguïté de l'attitude husserlienne en face de la science, valorisée au plus haut point en tant que projet et dévalorisée dans sa précarité

Il convient donc de réduire les sédimentations idéales de la science pour découvrir la nudité du monde pré-géométrique. Cette nouvelle « *époché* » des sciences objectives, dont la problématique est développée dans la *Krisis* (1), est difficile à plusieurs titres.

1. Elle a d'abord la difficulté de toute réduction qui doit se garder d'être un oubli et une négation, une soustraction ou une dévalorisation de ce qu'elle dé-sédimente ou neutralise méthodiquement.

2. En outre, réduction de la science objective-exacte, elle ne doit pas nous faire renoncer à toute scientificité. La thématisation de la *Lebenswelt* doit être « *scientifique* » et atteindre à des apriori qui ne sont plus les apriori habituels de la logique et de la science objective (2). Husserl présente souvent cela comme un « *paradoxe* » : la *Lebenswelt*, sphère pré-objective des significations « *subjectives-relatives* », a une structure universelle inconditionnée, qui est prescrite à sa relativité elle-même (3). Et c'est dans les apriori de la *Lebenswelt* que sont « *enracinés* » et « *fondés* » les apriori de la logique et de la science objective (4). C'est par naïveté que l'on s'en tient à ces derniers et que l'on ignore leur « *relation-de-sens* » *(Sinnbeziehung)* au monde de la vie. Sans cette relation fondatrice, ils sont « *en l'air* » (5).

3. Enfin, il ne suffit pas de dissoudre les vérités de la science que Husserl appelle, dans le langage de Bolzano, des « *vérités en soi* » (6);

superstructurale et son pouvoir dissimulateur, renvoie au mouvement même de la constitution « historique » du sens : la création qui dévoile et la sédimentation qui recouvre s'impliquent l'une l'autre.

(1) Cf. notamment les §§ 33 à 39, pp. 123-151, et les textes annexes qui s'y rapportent.

(2) *Ibid.* Sur la difficulté et la nécessité d'une thématisation scientifique de la *Lebenswelt*, cf. p. 124. Sur la distinction entre les deux apriori, cf. surtout, pp. 140-145. Dans *L'Origine*, le « logique » a toujours le sens du « sédimenté ».

(3) *Ibid.*, pp. 145-146. Sur la permanence structurelle du monde de vie pré-scientifique, cf. aussi p. 51.

(4) *Ibid.*, p. 132.

(5) *Ibid.*, p. 144.

(6) *Ibid.*, p. 132.

il faut sans cesse problématiser le rapport des vérités subjectives-relatives de la *Lebenswelt* et des vérités objectives-exactes de la science. Le paradoxe de leur relation mutuelle rend « *énigmatiques* » les deux vérités à la fois (1). C'est dans l'insécurité de cette énigme, dans l'instabilité de l'entre-deux que l'*epochè* doit se tendre, entre l'ἀρχή et le τελος d'un passage. Deux *vérités*, celle de la δόξα et celle de l'ἐπιστήμη dont le sens et les apriori sont en eux-mêmes hétérogènes, demeurent en situation d'inter-relativité *(Aufeinanderbezogenheit)* (2). La vérité « *en soi* » de la science n'en est pas moins vérité-*du* monde subjectif-relatif, en lequel elle a ses assises. Il y a sans doute une légèreté naïve de la *Bodenlosigkeit* : c'est celle des rationalistes et des savants traditionnels qui se meuvent sans gêne dans l'atmosphère des apriori logiques et objectifs, sans les rapporter à leur sol historique dans le monde de la vie, sans se soucier de leur propre *responsabilité*, sans se demander : *que suis-je en train de faire* ? et : *d'où cela vient-il* ? Mais il est une naïveté aussi grave, de style plus moderne : naïveté de profondeur et non de légèreté, elle consiste à redescendre vers la perception pré-scientifique sans problématiser la « *transgression* » *(Überschreitung)* (3) des vérités du monde de la vie vers le monde des vérités « *en soi* ». Le retour aux structures de l'expérience pré-scientifique ne doit cesser d'entretenir en lui-même la *question Comment les apriori de l'objectivité scientifique peuvent-ils se constituer à partir des apriori du monde de la vie ?* Sans cette question, il risque, si pénétrant soit-il, d'abdiquer toute scientificité *en général* et toute dignité philosophique pour avoir voulu précipiter une réaction légitime à ce que Husserl appelle l' « *hypertrophie intellectualiste* » (4). Si l'on considère que cette question est *à la fois* historique et transcendantale, on voit à quel empirisme irresponsable se condamneraient toutes les « *phéno-*

(1) *Ibid.*, p. 134.
(2) *Ibid.*, p. 134.
(3) *Ibid.*, p. 142.
(4) *Ibid.*, p. 136.

ménologies » de la perception pré-scientifique qui ne se laisseraient pas assiéger par elle.

Il faut aussi se garder d'oublier que le monde pré-scientifique dont disposait le proto-géomètre, et que nous retrouvons ainsi, n'a pas la radicalité du monde anté-prédicatif auquel Husserl tente de revenir, surtout, dans *Erfahrung und Urteil* (1). C'est un monde de culture déjà informé par la prédication, les valeurs, les techniques empiriques, la pratique d'une mesure et d'une inductivité qui ont, elles-mêmes, leur style de certitude.

Cela nous permet de préciser encore la dépendance et une certaine secondarité de notre texte. Elles sont celles de tout point de départ et de tout fil conducteur pour une réflexion sur l'historicité universelle. Certes, le monde pré-scientifique est découvert dans ses structures essentielles par une double réduction celle de toute culture factice déterminée et celle des superstructures scientifiques qui s'étendent au-delà des aires culturelles particulières pour s'en libérer. Mais cela ne doit pas nous faire oublier que ce monde culturel pré-scientifique peut être à son tour réduit dans un « *époché* » radicale, quand on veut se faire un chemin vers ce qu'il suppose toujours déjà la constitution transcendantale de l'objet en général (avant l'objet idéal qui sert pourtant d'exemple-modèle pour l'objectivité), la couche anté-prédicative de l'expérience, la constitution statique et génétique de l'*ego* et de l'*alter ego*, la temporalité primordiale, etc. Ces réductions sont d'ailleurs opérées dans des textes antérieurs à la *Krisis*. Dans *Idées*... I, déjà, l'élargissement de la réduction transcendantale s'étend *par anticipation* jusqu'à l'éidétique de l'histoire dont Husserl pensait qu'elle restait encore à faire. Après avoir justifié la mise hors jeu de « *tous les domaines éidétiques d'ordre transcendant* »,

(1) Monde anté-prédicatif qui, dans cet ouvrage, n'est pas atteint dans sa radicalité première et suppose, comme les *Idées*... I, une temporalité *déjà constituée*. Cf. à ce sujet, *Idées*... I, notamment § 81, pp. 274-275, et *Erfahrung und Urteil*, § 14, p. 72.

« *de la nature physique réelle* », des sciences empiriques ou éidétiques (géométrie, cinématique, physique pure, etc.) de la nature, Husserl écrivait

« De même, puisque nous avons exclu toutes les sciences expérimentales traitant d'êtres animés de la nature et toutes les sciences empiriques de l'esprit portant sur les êtres personnels capables de relations personnelles, sur les hommes en tant que sujets d'histoire et que véhicules de civilisation, etc., *nous mettons également hors circuit les sciences éidétiques qui correspondent à ces objets. Nous le faisons à l'avance et en idée ; car jusqu'à présent, comme chacun le sait, on n'a pas réussi à donner à ces sciences éidétiques (par exemple à la psychologie traditionnelle, à la sociologie) un fondement — du moins un fondement pur et à l'abri de toutes objections* (1).

On pourrait donc dire que Husserl soumettait par avance à l'authentique réduction transcendantale l'éidétique de l'histoire qu'il tentera de constituer à partir de la *Krisis*. C'est sans doute pour cette raison que le mot « *transcendantal* », que Husserl réserve presque toujours à l'activité constituante et pure de l'*ego*, n'est jamais utilisé dans *L'Origine*. Si nous avons parlé nous-même d'historicité transcendantale, c'était pour la distinguer à la fois de l'histoire empirique et d'une simple éidétique de l'histoire, parallèle aux autres éidétiques de la nature et de l'esprit. L'*eidos* de l'historicité, tel qu'il est explicité depuis la *Krisis*, semble outrepasser les limites que les *Idées*... I, lui avaient, par anticipation, assignées. Sa science n'est plus *simplement* une science de l'esprit parmi d'autres. Elle est celle d'une activité constituant toute la sphère de l'objectivité idéale absolue et toutes les sciences éidétiques. Que cette histoire constituante soit elle-même plus profondément constituée, tel est, à n'en pas douter, l'un des motifs les plus permanents de la pensée husserlienne; l'un des plus difficiles aussi, car il s'accorde mal avec celui d'une historicité qui, comme Husserl le disait de plus en plus souvent, traverse tout de part en part, et d'abord l'*ego* lui-même (2).

(1) *Idées*... I, § 60, pp. 197-198. C'est nous qui soulignons.

(2) Toutes ces difficultés nous paraissent concentrées dans le sens que Husserl donne à l'expression d' « *histoire transcendantale* » qu'il n'utilise, à notre connaissance

X

Quelles sont donc les composantes essentielles et générales du monde de culture pré-scientifique ? ou plutôt quelles sont, en lui, les structures invariantes qui ont conditionné l'avènement de la géométrie ? si profonde que soit notre ignorance au sujet des faits historiques, nous savons d'un savoir immédiat et apodictique, dont nous pouvons toujours prendre conscience

1. que ce monde pré-géométrique était monde de *choses* disposées selon un espace et un temps anexacts (1);

2. que ces choses devaient avoir une « *corporéité* ». La corporéité est une détermination particulière de la choséité *(Dinglichkeit)* en général; mais comme la culture devait avoir déjà sillonné le monde, puisque langage et intersubjectivité doivent avoir précédé la géométrie (2), la corporéité ne recouvre pas exhaustivement la choséité :

> « Car les hommes, existant nécessairement en communauté, ne sont pas pensables comme de simples corps et, quels que soient les objets culturels qui leur correspondent de façon structurelle, ils ne s'épuisent pas, en tout cas, dans leur être corporel » (O., 210);

3. que ces corps purs devaient avoir des formes spatiales, des formes de mouvements et des « *processus de déformation* »;

du moins, qu'une seule fois, dans un inédit du Groupe C (C 8, 11, oct. 29, p. 3) : il s'agit alors du rapport inter-monadique — toujours considéré en lui-même, bien entendu, comme une modification intentionnelle de la monade en général, en sa temporalité primordiale —, rapport grâce auquel la constitution d'un monde commun devient possible. Ce rapport implique structurellement l'horizon de l'histoire de l'esprit, passée et à venir ; celle-ci nous découvre ce que la perception ne peut nous donner.

(1) Cette idée, déjà développée dans le § 9 *a* de la *Krisis*, est plus directement inscrite dans une analyse de la *Lebenswelt*, au § 36, p. 142, sous une forme identique à celle qu'elle prend dans *L'Origine*.

(2) Ainsi se justifie, sur un point précis, l'antériorité des analyses concernant, dans *L'Origine*, le langage et l'être-en-communauté.

4. qu'à ces formes spatio-temporelles pré-géométriques doivent nécessairement être « *rapportées* », par une détermination éidétique supplémentaire, des qualités matérielles (couleur, poids, dureté, etc.).

Dans *Idées*... I, en expliquant les principes de l'articulation et de la structure interne des régions, Husserl traitait ces caractères éidétiques comme un index, alors qu'ils sont un thème direct dans *L'Origine*

« Cette structure du genre concret suprême (de la région), issu pour une part de genres suprêmes disjoints, pour une part de genres suprêmes fondés les uns dans les autres (et de cette façon s'incluant mutuellement), correspond à la structure des objets concrets qui en dépendent : ceux-ci sont formés par les ultimes différences qui, pour une part, sont disjointes, pour une part, sont fondées mutuellement les unes dans les autres; *par exemple, dans le cas de la chose, la détermination temporelle, spatiale et matérielle* (1). »

La géométrie et la cinématique pures (et toutes les sciences associées dont elles sont ici l'exemple) seront donc des éidétiques *matérielles*, puisqu'elles ont pour objet la détermination chosale, puis corporelle, de l'objet en général. Mais ce sont des sciences matérielles *abstraites*, parce qu'elles ne traitent que de certaines composantes éidétiques de la chose corporelle en général, abstraction faite de sa totalité indépendante et concrète (qui comporte aussi les qualités « *matérielles* » *(stofflich)* sensibles et la totalité de ses prédicats). Formes spatiales, formes temporelles, formes de mouvement sont toujours *prélevées sur* la totalité du corps perçu.

A elle seule, une analyse statique pouvait donc, *a priori* et en toute rigueur, nous rappeler que le proto-géomètre disposait toujours déjà de formes spatio-temporelles anexactes, de types morphologiques aux essences « *vagues* », pouvant toujours donner lieu à une science *descriptive* pré-géométrique. On pourrait l'appeler *géogra-*

(1) *Idées*... I, § 72, pp. 229-230. C'est nous qui soulignons. Cf. aussi § 149, pp. 502-503 et *passim*.

phie. A ce sujet, la rigueur de l'assertion éidétique, comme celle de la détermination des essences vagues, n'est en rien entamée par l'anexactitude nécessaire de l'objet perçu. Il faut bien se garder de la naïveté scientifique, qui fait considérer cette anexactitude de l'objet ou du concept comme une « *tare* » (1), comme une inexactitude. C'est toujours dans les *Idées*... I, que Husserl écrit :

« La géométrie la plus parfaite et sa maîtrise pratique la plus parfaite ne peuvent aucunement aider le savant qui veut décrire la nature à exprimer dans des concepts de géométrie exacte cela même qu'il exprime de façon si simple, si compréhensible, si pleinement appropriée, par des mots comme dentelé, entaillé, en forme de lentille, d'ombelle, etc.; ces simples concepts sont *inexacts par essence et non par hasard ; pour cette raison* également ils sont non mathématiques (2). »

5. Que, par une nécessité qui est celle de la praxis dans la vie quotidienne, certaines formes et certains processus de transformation pouvaient être perçus, restaurés et progressivement perfectionnés, par exemple les lignes rigides, les surfaces lisses, etc. Toute détermination morphologique, c'est-à-dire pré-géométrique, s'opère selon la gradualité qualitative de l'intuition sensible : surfaces *plus ou moins polies*, côtés, lignes ou angles *plus ou moins grossiers*, etc. Ceci n'interdit pas une fixation éidétique rigoureuse et univoque des types morphologiques vagues. Dans *L'Origine*, Husserl écrit en une parenthèse un peu énigmatique que, avant l'apparition de l'exactitude, « *à partir de la facticité, une forme essentielle se laissera reconnaître par la méthode de variation* » (O., 211). Le sens de cette remarque s'éclaire mieux à partir des *Idées*... I, et de la *Krisis*. Par variation imaginaire, on peut obtenir des types morphologiques inexacts mais purs le « *rond* », par exemple, *sous* lequel est *construite* l'idéalité géométrique du

(1) *Idées*... I, § 74, p. 236. Tout ce paragraphe, consacré aux « Sciences descriptives et sciences exactes », est très important pour l'intelligence de *L'Origine*.

(2) *Ibid.*, p. 236.

« *cercle* » (1). C'est l'opération de « *substruction* » dont la notion est aussi reprise dans la *Krisis*. Mais le type « *rond* » n'en est pas moins doué, déjà, d'une certaine idéalité; il ne se confond pas avec la multiplicité des formes naturelles, qui lui correspondent plus ou moins dans la perception. Seule une visée imaginative peut l'atteindre dans sa pureté pré-géométrique. Mais cette pure idéalité est d'ordre sensible et on doit soigneusement la distinguer de la pure idéalité géométrique qui est, en elle-même, déliée de toute intuitivité sensible ou imaginative. C'est l'imagination qui me livre le type morphologique pur, et « *l'imagination ne peut que transformer à nouveau des formes sensibles en formes sensibles* » (2). L'idéalité sensible pure se situe donc, selon Husserl, à un niveau pré-mathématique. *Une fois constitué*, le mathématique pur ne serait ainsi accessible qu'à un « *entendement* » dont la notion n'a pas de sens technique précis chez Husserl; à une activité concevable, en tout cas, dans le sens de l'intellectualisme cartésien, puisqu'elle se libère *à la fois*, comme de deux facultés homogènes, de l'imagination et de la sensibilité. Dans la *Krisis*, en quelques lignes fort éclairantes à ce sujet, et dont le contenu précis ne semble pas se retrouver dans d'autres textes husserliens, il est écrit :

« Dans le monde environnant donné à notre intuition, par une direction abstraite du regard fixé sur les seules formes spatio-temporelles, nous avons l'expérience de « corps » — non pas de corps géométriquement-idéaux, mais de *ces corps mêmes* dont nous avons l'expérience effective, et avec le contenu qui est le contenu effectif de l'expérience. Comme à volonté, nous pouvons les transformer *dans l'imagination : les possibilités libres et en un certain sens « idéales », que nous obtenons ainsi, ne sont rien moins que des possibilités géométriquement-idéales, elles ne sont pas les*

(1) Cf. à ce sujet *Idées...* I, § 75, et n. 3 et 4 du traducteur, p. 238. On trouverait, dans la *Philosophie der Arithmetik*, le principe d'une distinction analogue entre la pluralité perceptive et la pluralité arithmétique qui s'y anticipe. D'autre part, une distinction de même type entre un certain « style » de causalité ou d'inductivité pré-mathématique et celles de la physique pure est évoquée dans la *Krisis* et les textes annexes, notamment dans les passages consacrés à Galilée.

(2) *K.*, § 9 *a*, p. 22.

formes géométriquement « pures » qui peuvent s'inscrire dans l'espace idéal — les corps « purs », les droites « pures », les plans « purs », les autres figures « pures », et les mouvements et déformations qui ont cours dans les figures « pures ». *Espace géométrique ne signifie donc pas quelque espace imaginaire* (1). »

Bien que l'idéalité géométrique soit produite *à partir* de l'idéalité morphologique sensible, ce point de départ facto-historique est supprimé comme fondement à l'intérieur de la géométrie constituée. L'idéalisation imaginative-sensible, sans laquelle la géométrie n'aurait pu naître, pose sans doute à son tour de délicats problèmes d'origine, dont Husserl est très conscient. Toutefois, cette origine, bien qu'elle soit origine de ce qui précède et conditionne la géométrie, ne se confond pas avec l'origine de la géométrie elle-même et de toutes les possibilités qui s'y rattachent ; elle autorise seulement ce que nous appelions plus haut la « *géographie* ». Dans toute régression phénoménologique vers les commencements, la notion d'histoire et de sens *internes* ou *intrinsèques* permet de dessiner des crans d'arrêt et d'articuler, sinon d'éviter tout « *regressus ad infinitum* ». Le sens interne de la géométrie, que nous livre une analyse statique, commande que la question d'origine de la géométrie s'arrête au sens *constitué* de ce qui a conditionné *immédiatement* la géométrie. La provenance des idéalités

(1) *K.*, § 9 *a*, p. 22. C'est nous qui soulignons. Si, en apparence, il est fait ici écho à Kant (« les propositions de la géométrie ne sont pas des déterminations d'une simple création de notre fantaisie poétique », Prolégomènes, § 13), une différence essentielle demeure ; selon Kant, c'est parce qu'elle se fonde sur les formes universelles de la sensibilité pure, sur l'idéalité de l'espace sensible, que la géométrie n'est pas fantastique. Selon Husserl au contraire, c'est parce qu'elle s'est déracinée de *tout* sol sensible en général que l'idéalité géométrique n'est pas imaginaire. Suivant Kant, il lui suffisait d'être purifiée de la sensibilité empirique et matérielle pour échapper à l'imagination empirique. Pour ce qui concerne du moins la *structure* de la vérité et de la connaissance mathématiques, sinon leur *origine*, Husserl reste donc plus proche de Descartes que de Kant. Il est vrai que pour ce dernier, on l'a assez souligné, le concept de sensibilité n'est plus dérivé d'une définition « sensualiste ». On ne saurait dire que ce soit toujours le cas pour Descartes et pour Husserl.

pré-géométriques peut être laissée provisoirement dans l'ombre (1). Husserl écrit ainsi :

« Cependant des questions comme celle de la clarification d'origine de la géométrie ont leur clôture, qui prescrit que l'interrogation ne transgresse pas ces matériaux pré-scientifiques » (*O.*, 200).

Les problèmes d'origine posés hors de cette clôture et concernant le sens de la spatio-temporalité pré-exacte ou pré-objective prendraient place à l'intérieur de cette nouvelle *esthétique transcendantale*, que Husserl projette en particulier dans la Conclusion de *Logique formelle et logique transcendantale* (2).

Paradoxalement, c'est parce que l'idéalité de l'espace géométrique n'est pas imaginaire, donc sensible, qu'elle peut se rapporter à l'unité totale du monde sensible et qu'une géométrie appliquée reste possible, allant jusqu'à se confondre à nos yeux avec la « *vraie nature* » qu'elle dissimule du même coup (3). En effet, une idéalité sensible, toujours

(1) L'accès à l'origine de l'idéalité sensible, produit de *l'imagination*, exigerait donc aussi une thématisation directe de l'imagination comme telle. Or celle-ci, dont le rôle opératoire est pourtant si décisif, ne semble avoir jamais été suffisamment interrogée par Husserl. Elle garde un statut ambigu : pouvoir reproducteur dérivé et fondé, d'une part, elle est, d'autre part, la manifestation d'une liberté théorétique radicale. Elle fait surgir en particulier l'exemplarité du fait et délivre le sens du fait hors de la facticité du fait. Présentée dans la *Krisis* comme une faculté homogène à la sensibilité, elle est simultanément ce qui arrache l'idéalité morphologique à la pure réalité sensible.

C'est en commençant par thématiser directement l'imagination comme un *vécu* original dans sa situation, à l'aide de l'imagination comme *instrument* opératoire de toute éidétique, c'est en décrivant librement les conditions phénoménologiques de la fiction, donc de la méthode phénoménologique, que la trouée sartrienne a si profondément déséquilibré, puis bouleversé le paysage de la phénoménologie husserlienne et abandonné son horizon.

(2) Pp. 386-387. Ces quelques pages sont très importantes, en particulier, ici, pour déterminer la situation architectonique de *L'Origine*. Sur le sens de cette « esthétique transcendantale », cf. aussi *M.C.*, § 61, p. 125.

(3) « La réciprocité du passage entre la théorie apriorique et l'empirie jouit d'une confiance si quotidienne que nous avons une tendance habituelle à ne pas faire la différence entre l'espace et les formes spatiales dont parle la géométrie, et

née de l'imagination, ne pourrait donner lieu qu'à un espace et à une science de l'espace fantastiques, à une prolifération imprévisible et inorganique de types morphologiques. Dans ce cas, il nous serait impossible d'affirmer comme nous le faisons légitimement et en toute sécurité que « *nous avons une seule et non pas une double forme universelle du monde, une seule et non pas une double géométrie* » (1).

Cette anticipation sensible (et, à un certain degré, empirique, bien qu'au regard des faits soumis à la variation, l'idéalité imaginative du type morphologique ne soit plus simplement empirique) ne vaut pas seulement pour les *formes*, mais aussi pour la *mesure* géométrique. Celle-ci se dessine par et dans la praxis, par exemple à partir de « *l'intention d'équité dans le partage* » (*O.*, 211). Une technique empirique de la mesure, dans l'arpentage, l'architecture, etc., doit appartenir nécessairement à toute culture pré-scientifique. Husserl ne s'y étend pas dans *L'Origine*. Il semble que dans la *Krisis* il considère la métrique empirique comme une étape supérieure à celle de la morphologie sensible sur le chemin de l'idéalité géométrique pure. Elle fait progresser dans le sens de la détermination univoque, intersubjective, donc idéal-objective de la chose géométrique (2). A un niveau bien supérieur ou ultérieur, l'*arithmétisation* de la géométrie sera du reste évoquée comme une nouvelle révolution à l'intérieur de la géométrie; l'origine de cette science n'en sera d'ailleurs que plus profondément enfouie, et son sens, « *évacué* » (3).

l'espace et les formes spatiales de l'effectivité empirique, comme si c'était une seule et même chose » (*K.*, § 9 *a*, p. 21).

(1) *Ibid.*, § 9 *c*, p. 33.

(2) *Ibid.* Sur l'arpentage, voir notamment § 9 *a*, pp. 24-25. Sur l'arpentage comme « production pré-géométrique », qui est aussi « socle de sens pour la géométrie », voir § 9 *h*, p. 49.

(3) Cf. *K.*, § 9 *f*, pp. 43-44. Husserl y parle d'une « *arithmétisation de la géométrie* » qui « conduit comme d'elle-même, d'une certaine façon, à *l'évacuation de son sens* ». L'algébrisation formalisante était déjà présentée comme une menace pour le sens originaire et la « clarté » de la géométrie dans *Idées*... I, où le « « pur » géomètre » était défini celui « qui renonce à la méthode algébrique » (§ 70, p. 225).

Nous savons donc *a priori* que la chose, le corps, la spatio-temporalité pré-exacte, les types morphologiques et phoronomiques vagues, l'art métrique et la possibilité de la variation imaginaire devaient être déjà là, dans le champ culturel proposé au « *philosophe qui ne connaissait pas encore la géométrie, mais doit être imaginable comme son inventeur* » (O., 211).

Car l'instauration de la géométrie n'a pu être qu'un acte *philosophique*. Husserl, qui parle souvent de « *géométrie platonisante* » (1), a toujours assigné à cette instauration une contemporanéité de *sens* avec « *l'école platonicienne* » (2), le « *platonisme* » (3), les Grecs « *guidés par la doctrine platonicienne des Idées* » (4), l' « *idéalisme platonicien* » (5), etc. Le philosophe est l'homme qui inaugure l'attitude théorétique; celle-ci n'est que la liberté radicale de l'esprit, qui autorise le dépassement du fini et ouvre l'horizon du savoir comme celui d'un pré-avoir, c'est-à-dire d'un projet ou d'une tâche *(Vorhaben)* infinis. Par là, elle rend possible le décisif « *passage à la limite* » de l'idéalisation et la constitution du champ mathématique en général. Naturellement, ce passage à la limite n'est que le dépassement de toute limite sensible et factice. Il s'agit de la limite idéale de la transgres-

(1) *L.F.T.*, Conclusion, p. 387.

(2) *Idées*... I, § 9, p. 37.

(3) *K.*, § 9, p. 20.

(4) *Ibid.*, § 8, p. 18. Comme Husserl le fait souvent remarquer, l'allusion à la Grèce, à l'origine grecque de la philosophie et des mathématiques, n'a aucun sens historico-empirique externe. C'est l'index événementiel d'un *sens* d'origine interne. Cf. à ce sujet, en particulier, La crise de l'humanité européenne et la philosophie (in *R.M.M.*, 1950, trad. P. Ricœur, p. 240). C'est bien entendu tout le problème d'une phénoménologie de l'histoire que suppose résolu le caractère « indicatif » d'un tel langage.

(5) Realitätswissenschaft und Idealisierung. Die Mathematisierung der Natur (avant 1928) *(Abhandlung in K.*, p. 291). Outre ce texte, l'une des esquisses les plus précises, du point de vue historique, quant au rapport entre la philosophie de Platon et l'avènement de la mathématique pure par idéalisation et passage à la limite, a été publiée par R. Boehm, dans *Erste Philosophie (1-1923-1924)* (Beilage VII, pp. 327-328).

sion infinie, non de la limite factice de la finité transgressée.

A partir de l'infinitisation inaugurale, la mathématique connaîtra de nouvelles infinitisations qui seront autant de révolutions intérieures. Car si l'infinitisation originaire ouvre aux Grecs le champ mathématique aux fécondités infinies, elle n'en limite pas moins *d'abord* le système apriorique de cette productivité; l'infinité même du contenu de production sera confinée à l'intérieur d'un système apriorique qui, pour les Grecs, sera toujours *clos*. Le guide, c'est ici la géométrie euclidienne, ou encore l' « *Euclide idéal* », selon l'expression de Husserl qui s'attache ici au sens, non au fait historique. Plus tard, à l'aube des temps modernes, c'est le système apriorique lui-même qui sera bouleversé par une nouvelle infinitisation. Mais celle-ci n'aura lieu qu'*à l'intérieur* de l'infinité comme possibilité d'un apriori mathématique en général. Peut-être faut-il donc distinguer entre, d'une part, l'infinitisation comme acte fondateur de la mathématique, c'est-à-dire comme le dévoilement de l'apriorité mathématique elle-même, possibilité de la mathématisation en général, et, d'autre part, les infinitisations comme élargissements des systèmes aprioriques. Ces dernières ne feraient qu'ajouter des dimensions d'infinité aux apriori, mais ne concerneraient pas l'apriorité elle-même. Dans *L'Origine*, c'est à l'infinitisation au premier sens que Husserl s'intéresse. C'est pourquoi il *réduit* tous les systèmes aprioriques de la géométrie passée ou présente, pour ressaisir à sa source l'origine de l'apriorité elle-même, c'est-à-dire l'infinitisation institutrice.

Une telle distinction rendrait peut-être compte d'une contradiction, signalée par P. Ricœur, entre la conférence de Vienne *(La crise de l'humanité européenne et la philosophie)* et la *Krisis* elle-même qui, note P. Ricœur,

« retire à la pensée grecque, et singulièrement à la géométrie euclidienne la gloire d'avoir conçu une tâche infinie du savoir » (1).

(1) Art. cit. *R.M.M.*, juill.-oct. 1949, p. 300, n. 1.

La différence que nous proposons d'observer entre les deux infinités ne saurait d'ailleurs effacer totalement une opposition qui, dans la littéralité des textes, reste flagrante. Plaçons donc côte à côte les deux passages le plus apparemment inconciliables :

A) « Seule la philosophie grecque conduit, par un développement propre, à une science en forme de théorie infinie, dont la géométrie grecque nous a fourni durant des millénaires l'exemple et le modèle souverain. La mathématique — l'idée d'infini, de tâches infinies — est comme une tour babylonienne bien qu'inachevée, elle demeure une tâche pleine de sens, ouverte sur l'infini ; cette infinité a pour corrélat l'homme nouveau aux buts infinis. » Et plus loin : « L'infinité est découverte d'abord sous la forme de l'idéalisation de la grandeur, de la masse, des nombres, des figures, des droites, des pôles, des surfaces, etc... Désormais, et sans qu'une hypothèse ait été expressément avancée à ce propos, la nature et le monde intuitif se transmutent en un monde mathématique, le monde des sciences mathématiques de la nature. L'Antiquité a donné l'exemple ; avec les mathématiques, elle a pour la première fois découvert des tâches infinies. Ce sera pour toutes les époques ultérieures l'étoile qui guidera la marche des sciences (1). »

B) « Ceux-ci (les Anciens), guidés par la doctrine platonicienne des Idées, avaient, certes, déjà idéalisé les nombres et les grandeurs empiriques, les figures empiriques de l'espace, les points, les lignes, les surfaces, les corps; par là, ils avaient d'un seul coup transformé les propositions et les théorèmes de la géométrie en propositions et théorèmes idéal-géométriques. Plus encore, avec la géométrie euclidienne était née l'idée extrêmement impressionnante d'une théorie déductive systématiquement unitaire, dirigée vers un but idéal, lointain et élevé, d'une théorie reposant sur des concepts fondateurs et des propositions fondatrices « axiomatiques », progressant par la voie de conséquences apodictiques — un tout issu d'une pure rationalité, un tout, saisissable dans sa vérité inconditionnée, de vérités purement inconditionnées immédiatement ou médiatement évidentes. Mais la géométrie euclidienne et la mathématique antique en général ne connaissent que des tâches finies, *un apriori clos dans sa finitude.* Il en va de même pour l'apriori de la syllogistique aristotélicienne en tant qu'apriori auquel tout autre est subordonné. C'est à ce point que l'Antiquité est parvenue; jamais au point, toutefois, de saisir la possibilité de la tâche infinie qui, pour nous, a un lien qui va comme de

(1) « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » (Conférence de Vienne), in *R.M.M.*, 1950, trad. P. Ricœur, p. 240 et p. 250.

soi avec le concept d'espace géométrique et avec le concept de la géométrie comme science qui lui correspond... (1) »

Nous pouvons noter que le premier texte cité n'attribue à la philosophie et à la géométrie grecques que l'infinitisation au premier sens (2), c'est-à-dire l'idéalisation créatrice des mathématiques en général; ce qui ne leur sera pas refusé dans la *Krisis*. Il y a une infinité qui affleure avec la découverte de l'apriorité des mathématiques en général et la transgression des finités sensibles, même si le premier système apriorique est en lui-même *clos*, comme il est dit dans le deuxième passage. A partir d'un système apriorique fini, en lui, une infinité d'opérations et de transformations mathématiques sont déjà possibles, même si elles ne sont pas infiniment créatrices. Surtout, malgré la clôture du système, nous sommes *dans* l'infinité mathématique pour avoir définitivement idéalisé et dépassé les finités sensibles et factices. L'infinité infinie de la révolution moderne peut donc s'annoncer dans l'infinité finie de la création antique. En prenant conscience de ce qu'ils créaient, l'apriorité mathématique, les Grecs n'auraient simplement pas pris conscience de toutes les puissances d'infinité qui y étaient enveloppées, et donc, bien sûr, de l'historicité pure et infinie des mathématiques. Cela ne se fera que progressivement et plus tard, par un enchaînement de développements révolutionnaires, conformément à l'historicité profonde des mathématiques et à une créativité qui procède toujours par dévoilement (3).

S'il en était ainsi, le contraste serait moins abrupt entre deux textes dont l'un thématiserait l'*apriorité* mathématique et l'autre le

(1) *K.*, § 8, pp. 18-19. C'est Husserl qui souligne.

(2) A cet égard, on peut dire que, par leur intention, la *Conférence de Vienne* et *L'Origine* sont plus proches l'une de l'autre qu'elles ne le sont toutes deux de la *Krisis*. Elles s'intéressent toutes deux à une proto-origine antérieure à l'origine « galiléenne » des temps modernes. Cf. ce que nous disions plus haut de la réduction de l'attitude galiléenne.

(3) Cf. à ce sujet *Krisis*, notamment § 8, p. 19, et § 9 *h*, p. 52, p. 249.

ou les systèmes aprioriques, ou plutôt la *systématicité* mathématique. A l'intérieur de l'infinité ouverte par les Grecs se produit une nouvelle infinitisation qui fera apparaître la clôture antérieure, non pas comme clôture paralysant les Grecs *au seuil* de l'infinité mathématique elle-même, mais comme clôture les limitant secondairement *à l'intérieur* du champ mathématique en général. Même dans l'esprit de la *Krisis*, l'infinitisation moderne marquera moins un authentique surgissement qu'une sorte de résurrection de la géométrie. Cette renaissance à soi ne sera d'ailleurs en même temps que la nouvelle *oblitération* du premier acte de naissance. Le processus d'infinitisation intra-mathématique (1) pourra du reste se généraliser ensuite à l'infini et selon un rythme accéléré.

Mais si chaque infinitisation est une nouvelle naissance de la géométrie à son authentique intention originaire, dont on s'aperçoit alors qu'elle restait encore cachée, dans une certaine mesure, par la clôture du système antérieur, on peut se demander s'il est encore légitime de parler d'*une* origine de la géométrie. La géométrie n'a-t-elle pas une infinité d'actes de naissance en lesquels, chaque fois, s'annoncerait, en se dissimulant encore, une autre naissance ? Ne faut-il pas dire que la géométrie est en route vers son origine au lieu d'en procéder ?

Husserl l'accorderait sans doute; le sens téléologique et le sens d'origine se sont toujours impliqués à ses yeux. S'annonçant l'un

(1) Le texte extrait de la *Krisis*, qui ne semble donc pas remettre en cause l'origine « grecque » de la mathématique comme tâche infinie, pose ainsi le difficile problème intra-mathématique de la *clôture*, notion qui peut avoir de multiples sens selon les contextes où elle est employée. Sur toutes ces questions, nous renvoyons en particulier à S. BACHELARD, *La logique de Husserl*, chap. III, pp. 100, 123. Il y a d'ailleurs aussi une clôture du domaine mathématique en général, dans son unité idéale de sens mathématique, à l'intérieur de laquelle toute infinitisation devra se maintenir, simplement parce qu'elle concerne encore des objectités idéal-mathématiques. Au sujet de *la* mathématique en général, Husserl parle d' « un monde infini et pourtant enfermé en soi d'objectités idéales comme champ de travail » (*K.*, § 9 *a*, p. 23).

dans l'autre, ils ne se révéleront pleinement que l'un par l'autre, au pôle infini de l'histoire. Mais alors pourquoi faire commencer la géométrie à l'idéalisation pure et à l'exactitude ? pourquoi ne pas la faire commencer à l'idéalisation imaginative-sensible et à la typologie morphologique, puisque l'exactitude s'y anticipe *déjà* ? ou, inversement, pourquoi appeler *encore* géométriques les systèmes qui se sont totalement délivrés de la géométrie concrète ? ce type de questions *relativise* sans doute la spécificité du sens géométrique comme tel, mais ne la met pas en cause en elle-même. Le *telos* géométrique n'est sans doute que le fragment ou le segment particulier d'un Telos universel qui le traverse, le précède et le dépasse; mais l'aventure de la géométrie s'articule rigoureusement en lui elle n'avait pas commencé *comme telle* avant l'apparition de l'idéalité absolument pure et non sensible; elle reste aventure-*de* la géométrie tant que des objectités idéales pures se tiennent à l'intérieur du champ de l'apriorité ouvert par les Grecs (1). Husserl peut donc *à la fois* parler d'un sens pur et d'une historicité interne de la géométrie et dire, comme il le fait souvent, qu'une téléologie universelle de la Raison travaillait l'histoire humaine avant la prise de conscience gréco-européenne, que l'idéalité pure s'annonce dans l'idéalité enchaînée, etc. Il sauve ainsi du même coup l'originalité *absolue* du sens ou de l'historicité *interne* de chaque ligne traditionale et sa « *relativité* » à l'intérieur de l'historicité universelle. Il est ainsi assuré de ne pénétrer l'historicité universelle que de l'intérieur, surtout s'il oriente par privilège son regard sur une tradition aussi « *exemplaire* » que celle de la mathématique.

(1) Ceci n'est vrai, bien entendu, que dans la mesure où ces objectités se rapportent, immédiatement ou non, à la spatialité en général, si l'on considère la géométrie en elle-même et au sens strict ; au mouvement en général, si l'on considère la cinématique en elle-même et au sens strict. (Mais Husserl dit souvent que « géométrie » est une « abréviation » pour toutes les sciences objectives et exactes de la spatio-temporalité pure.) Mais cela est vrai, en général, pour toute objectité idéale absolument pure et « libre », si l'on considère la géométrie dans son exemplarité.

L'ouverture de l'infini, loin d'être l'accès à quelque possible, anhistorique en soi et découvert dans une histoire qui en serait transfigurée, n'est au contraire que l'ouverture de l'histoire *elle-même*, dans la plus grande profondeur et la plus grande pureté de son essence. Sans cette déchirure du fini, l'humanité historique ou plutôt les humanités historiques n'auraient eu que l'unité socio-anthropologique d'un type empirique. Or, nous l'avons bien vu : une histoire empirique ne se distingue pas essentiellement d'une non-histoire.

Aussi, non plus que dans la *Conférence de Vienne* et dans la *Krisis*, Husserl ne juge ici nécessaire de rendre compte *historiquement* de la naissance de la philosophie qui a conditionné celle de la géométrie. Cette naissance fut celle de l'histoire pure. L'origine de l'historicité *(Geschichtlichkeit)* ne relèvera jamais d'une histoire *(Historie)*. Bien que dans l'ordre de la facticité l'attitude théorétique soit seconde et intermittente (1), il serait vain de décrire la genèse phénoménologique et intrinsèque de ce qui, précisément, fonde la possibilité d'une telle description. Cela ne signifie pas, d'ailleurs, qu'il soit impossible ou inutile de tenter à ce sujet une approche historique extrinsèque et « *parallèle* » mettant en œuvre toutes les données factices possibles (géographiques, économiques, culturelles, sociologiques, psychologiques, etc.), avec la plus fine compétence et la plus grande sécurité méthodologique, sans céder au causalisme, à l'atomisme, etc. On peut, de même, tenter une description facto-génétique de la plus ambitieuse réduction transcendantale, à l'aide de tous les instruments empiriques disponibles. De telles tentatives n'auraient leur pleine valeur que dans la mesure où elles seraient menées avec la certitude que l'on parle alors de tout *sauf* de la réduction *elle-même*, de l'origine de la philosophie et de l'histoire *elle-mêmes* et comme telles. Dans le meilleur des cas, on parle de ce qui leur est strictement « *parallèle* ».

(1) A ce sujet, cf. notamment *Erfahrung und Urteil*, § 14, p. 67.

Dès lors que Husserl se donne à la fois le monde de culture préscientifique *et* le philosophe comme conditions de l'origine de la géométrie, l'absence de toute description concrète des actes instituteurs ne doit pas surprendre. Ni décevoir. Ces conditions étaient indispensables, mais aussi suffisantes. Aussi, en sept lignes très allusives qui n'ajoutent rien aux descriptions statiques antérieures, le sens de l'opération inaugurale est épuisé. Les finités dont dispose le philosophe proto-géomètre (parmi les plus hautes se trouvent les idéalités « *enchaînées* ») et qu'il perçoit sur un horizon d'infini

« ne sont évidemment, en tant que formations nées de la praxis et conçues en vue d'un perfectionnement, que les supports d'une praxis d'un genre nouveau à partir de laquelle naissent des formations au nom semblable, mais d'un genre nouveau. Il est d'avance évident que ce genre nouveau sera un produit qui naît d'un acte spirituel d'idéalisation, d'un penser « pur » qui a son matériel dans les prédonnées universelles déjà décrites de cette humanité et de ce monde-environnant humain factices, et crée à partir d'eux des « objectités idéales » » (O., 212).

Nous voici donc, en dernier recours, devant une opération idéalisatrice dont l'activité n'est jamais étudiée pour elle-même et dont les conditions n'ont pas à l'être, puisqu'il s'agit d'une opération radicalement instauratrice. Cette idéalisation est celle qui fait advenir, à partir d'une idéalité sensible — le type morphologique de « *rond* », par exemple — une idéalité supérieure, absolument objective, exacte et non sensible, le « *cercle* », formation « *au nom semblable mais d'un genre nouveau* » (1). Pour ressaisir l'*espèce*, c'est-à-dire l'aspect original de

(1) On retrouve le même principe et la même notion d'*idéalisation substructive*, mais sans explicitation supplémentaire substantielle, d'un bout à l'autre de l'œuvre de Husserl. En particulier *a)* dans les *R.L.* (t. II, 1, § 18, pp. 76-77). On y lit notamment ces lignes consacrées à l'Idéalisation et auxquelles *L'Origine* n'ajoutera rien : « ... l'image ne sert que de support pour l'*intellectio*. Elle n'offre pas un véritable exemple de la figure visée, mais seulement un exemple de forme sensible de cette catégorie sensible que sont les points de départ naturels des « idéalisations » géométriques. C'est dans ces processus d'intellection de la *pensée* géométrique que se constitue l'idée de la figure géométrique, idée qui trouve sa réalisation dans la

l'idéalité morphologique sensible, il faut constamment se déprendre de l'*habitude* géométrique qui tend à l'offusquer. A propos du chapitre intitulé : « La phénoménologie du rond », G. Bachelard évoque ainsi cette pénible mais nécessaire *déception* :

« La difficulté que nous avons eu à vaincre en écrivant ce chapitre fut de nous écarter de toute évidence géométrique » (*La poétique de l'espace*, p. 20).

A la différence de l'idéalité morphologique, l'idéalité exacte a été produite sans le secours essentiel de la sensibilité et de l'imagination; elle s'est détachée, par un saut, de toute amarre descriptive. Sans doute ce saut a-t-il pris son *appui* ou son *appel* sur l'idéalité sensible; Husserl parle toujours de « *support* », de « *substrat* », de « *soubassements* » sensibles (1) de la géométrie. Mais les fondations ne sont pas ici des fondements, bien que ceux-ci ne doivent pas faire oublier celles-là. C'est toujours un « *penser pur* », qui est responsable de l'essor idéalisateur et de la vérité géométrique comme telle. Le caractère inaugural de l'acte idéalisateur, la liberté radicale et irruptive qu'il manifeste, la discontinuité décisoire qui l'arrache à ses condi-

signification stable de l'expression. L'effectuation actuelle de ces processus intellectifs est la condition préalable de la première formation et de la vérification dans la connaissance des expressions géométriques primitives, mais non pas celle de la compréhension qui les ranime, ni de leur emploi permanent avec le sens qui leur convient » ; *b)* dans les *Idées*... I, § 74, pp. 235-237 ; *c)* dans « Realitätswissenschaft und Idealisierung. Die Mathematisierung der Natur » (avant 1928), Abhandlung A, in *K.*, pp. 279-293 ; *d)* dans *Erfahrung und Urteil*, § 10, pp. 38-45 ; *e)* dans la *L.F.T.*, § 96 *c*, et conclusion, p. 325 et pp. 385-388 ; *f)* dans la *K.*, en § 9 *a*, naturellement, mais aussi au § 36, où il est dit en résumé que « le Catégorial du monde de la vie a *les mêmes noms*, mais ne vise pas, pour ainsi dire, les idéalisations théorétiques et les substructions hypothétiques du géomètre et du physicien » (p. 143, c'est nous qui soulignons) ; *g)* dans la Beilage II (*K.*, pp. 357-364).

(1) *Idées*... I, § 70, p. 226. Toutes ces formules se rencontrent aussi dans les textes que nous venons immédiatement de signaler. Le type sensible sert de fondation à la géométrie en train de se constituer. Ensuite, il servira seulement d' « auxiliaire » ou d' « adjuvant » illustratifs à une activité géométrique qui le traverse en direction de l'idéalité pure.

tions passées, tout cela le dérobe à une description généalogique (1).

S'ils ne nous renseignent pas davantage sur le *processus* d'idéalisation, les textes antérieurs sont-ils plus précis quant à l'*origine du pouvoir* idéalisateur ? Il ne le semble pas. Dans ses déterminations les plus concrètes, l'opération est toujours présentée comme un « *passage à la limite* ». A partir d'une structure *anticipative* de l'intentionnalité, l'idéalité morphologique est dépassée vers le pôle idéal et invariant d'une approximation infinie (2).

(1) GONSETH note dans le même sens « Le passage de la notion intuitive : *la ligne de visée*, à la notion idéale : *la droite*, est quelque chose de tout à fait indescriptible », *Les mathématiques et la réalité* (p. 76).

(2) Les passages les plus précis à ce sujet nous paraissent être les suivants :

A) « Les concepts géométriques sont des *concepts* « *idéaux* » ; ils expriment quelque chose qu'on ne peut « voir » ; leur « origine » et donc aussi leur contenu diffèrent essentiellement de ceux des *concepts descriptifs* en tant que concepts exprimant des essences issues sans intermédiaire de la simple intuition, et nullement des essences « idéales ». Les concepts exacts ont pour corrélat des essences qui ont le caractère « *d'Idées* » *au sens kantien* du mot. A l'opposé de ces idées ou essences idéales, nous trouvons les essences morphologiques qui sont les corrélats des concepts descriptifs. Cette idéation *(Ideation)* érige les essences idéales en « *limites* » *idéales* que l'on ne saurait par principe découvrir dans aucune intuition sensible, et dont se « rapprochent » plus ou moins, sans jamais les atteindre, les essences morphologiques considérées » (*Idées*... I, § 74, pp. 236-237. C'est Husserl qui souligne).

B) Le texte qui suit, extrait de la *Krisis* (§ 9 *a*, p. 23), est d'allure plus génétique. Husserl s'y montre aussi plus sensible à la difficulté d'une description qui, pense-t-il, reste encore à faire « Sans nous engager plus profondément ici dans les enchaînements essentiels (ce qui n'a jamais été fait systématiquement et n'est nullement facile), nous comprendrons déjà qu'à partir de la praxis du perfectionnement, en pénétrant librement dans l'horizon d'un perfectionnement *concevable (erdenklicher)* selon le « toujours-encore » *(Immer-wieder)*, se dessinent partout des *formes-limites*, vers lesquelles, comme vers un pôle invariant et jamais accessible, se projette chaque fois chaque série de perfectionnement. Dans l'intérêt que nous prenons à ces formes idéales et dans l'activité conséquente que nous leur consacrons, pour les déterminer et pour en construire de nouvelles à partir de celles qui sont déjà déterminées, nous sommes « Géomètres ». Et de la même façon, pour la sphère plus large qui embrasse aussi la dimension du temps, nous sommes mathématiciens des formes *(Gestalten)* « pures », dont la forme *(Form)* universelle est la forme co-idéalisée de l'espace-temps lui-même. A la place de la *praxis reale*, ... nous avons maintenant une *praxis idéale*, celle d'un « penser pur », qui se tient exclusivement dans le *domaine des formes-limites pures* ». (C'est Husserl qui souligne.)

Mais pour que l'anticipation intentionnelle bondisse elle-même à l'infini, il faut qu'elle soit *déjà* idéale. Ce qui autorise et commande à la fois cette idéalisation de l'anticipation, c'est la présence à la conscience d'une *Idée au sens kantien*. Celle-ci est l'objet d'une *idéation*, nom que Husserl donne souvent à l'idéalisation et qu'il faut distinguer de l'idéation comme intuition d'essence *(Wesensschau)* (1). La différence entre ces deux idéations, c'est que l'une peut constituer un objet en une création, l'autre le déterminer en une intuition. L'idéation géométrique originaire, par exemple, fait surgir une essence qui n'existait pas avant elle. Elle est donc plus *historique*. Mais une fois que l'objet idéal est constitué, à l'intérieur de la géométrie toute faite, la *Wesensschau* reprend ses droits. Ce n'est pas un hasard si le même mot désigne deux opérations différentes : dans les deux cas, l'objet est une essence irréale, bien qu'elle ne soit en rien fantastique. Dans la géométrie constituée, la *Wesensschau* ne fait que répéter l'idéalisation productrice. Si la *Wesensschau* géométrique n'est possible que parce que l'idéation idéalisatrice a *déjà* produit l'objet géométrique, inversement, le passage-à-la-limite originaire n'est possible que s'il est guidé par une essence qu'on peut toujours anticiper puis « reconnaître » parce qu'il s'agit d'une *vérité* de l'espace pur. C'est pourquoi les passages à la limite ne se font pas arbitrairement et dans n'importe quel sens. C'est pourquoi la géométrie est cette opération extraordinaire : la création d'une éidétique. Il s'ensuit que l'histoire infinie de la géométrie verra toujours son unité commandée par la structure éidétique d'une région, ou plus précisément par l'unité d'un « *moment* » abstrait (la spatialité) d'une région. Cette unité n'est certes pas historique, elle est immodifiable empiriquement. Mais elle n'est que l'unité *du* développement historique infini de l'éidétique appelée géométrie. Elle *n'est rien* hors de l'histoire de la géométrie elle-même.

(1) Cf. *Idées...* I, § 74, pp. 235-236, n. 1 du traducteur.

Les essences-limites supposent donc l'ouverture de l'horizon et la trouée vers l'infini d'un « *immer wieder* » ou d'un « *und so weiter* » qui est le mouvement même de l'idéalisation mathématique en général. Si la structure du « *toujours encore* » est ici fondamentale (1), un privilège doit être reconnu à la dimension protentionnelle de l'intentionnalité et à celle de l'avenir dans la constitution de l'espace en général. Mais par opposition à l'espace vécu où l'indéfinité des esquisses est une transcendance qu'on ne peut par essence jamais maîtriser, l'espace idéalisé de la mathématique nous permet de nous rendre immédiatement à la limite infinie d'un mouvement inachevé en fait. On peut ainsi s'approprier et réduire absolument la transcendance de tout avenir vécu dans le geste même où on le libère pour un développement infini. L'espace mathématique ne connaît plus ce que Sartre appelle la « *transphénoménalité* ». Ses développements ne nous échapperont jamais *en droit*. C'est pourquoi il peut paraître plus rassurant, plus *nôtre*. Mais n'est-ce pas aussi parce qu'il nous est devenu plus étranger ?

A condition de respecter et de parcourir en retour de nombreuses médiations, nous serions ainsi reconduits une fois de plus vers la temporalité primordiale. Le « *toujours encore* » qui délivre l'exactitude inscrit l'avènement du mathématique dans la prescription éthico-téléologique de la tâche infinie. Et celle-ci se fonde alors dans le mouvement de la temporalisation phénoménologique originaire, où le Présent Vivant de la conscience ne se retient lui-même comme Absolu primordial que dans une protention indéfinie, animée et

(1) Sur le « toujours encore », le « toujours de nouveau » itératif ou le « et ainsi de suite » comme formes fondamentales de l'idéalisation, « car *de facto* personne ne peut toujours à nouveau » (*L.F.T.*, p. 254), cf. *L.F.T.*, § 74 et S. BACHELARD, *op. cit.*, p. 189 sq. Le « ainsi de suite », en tant qu'il appartient à la structure évidente du noème de chose en général, avait été abondamment décrit dans *Idées... I* (cf. en particulier le § 149 qui esquisse à ce propos une comparaison entre l'idéation, intuition de l'Idée et du « ainsi de suite », et l'*intuition pure* au sens kantien (dont l'idéation ne serait que la clarification phénoménologique).

unifiée par l'Idée *(au sens kantien)* du flux total du vécu (1). Nous l'avons vu le Présent Vivant est l'absolu phénoménologique dont je ne peux jamais sortir parce qu'il est ce en quoi, vers quoi, à partir de quoi s'effectue toute sortie. Or le Présent Vivant n'a l'originalité irréductible d'un Maintenant, fondement d'un Ici, que s'il retient, pour s'en distinguer, le Maintenant passé *comme tel*, c'est-à-dire comme présent passé d'une origine absolue, au lieu de lui succéder purement et simplement dans un temps objectif. Mais cette rétention ne serait pas possible sans une protention qui en est la forme même; d'abord parce qu'elle retient un Maintenant qui était lui-même un projet original, retenant lui-même un autre projet, etc.; ensuite parce que la rétention est toujours la modification essentielle d'un Maintenant toujours en haleine, toujours tendu vers un Maintenant prochain. L'Absolu du Présent Vivant n'est donc que la Maintenance indéfinie de ce double enveloppement. Mais elle ne s'apparaît *comme telle*, elle n'est le Présent *Vivant* et n'a le sens *phénoménologique* d'une

(1) Cf. l'important § 83 des *Idées*... I « La saisie du flux unitaire du vécu conçue comme une « Idée » », pp. 279-282. Cette Idée est la racine commune du théorétique et de l'éthique. Les valeurs éthiques objectives et finies sont sans doute constituées et fondées, suivant Husserl, par un sujet théorétique. Ce point a été fort justement mis en lumière par E. LEVINAS (*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, pp. 192-3) et par G. BERGER (*Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, pp. 101-104). Mais à un niveau plus profond, la conscience théorétique n'est rien d'autre, en elle-même et bien comprise, qu'une conscience pratique, conscience de tâche infinie et position de valeur absolue pour soi-même et pour l'humanité comme subjectivité rationnelle. Cf. par exemple *La philosophie comme prise de conscience de l'humanité* (texte établi et présenté par W. BIEMEL, traduit par P. RICŒUR, in *Deucalion*, 3, « Vérité et Liberté », pp. 109-127). On y lit ainsi « Être raisonnable, c'est vouloir être raisonnable... La Raison ne souffre pas d'être distinguée en « théorique », « pratique » ou esthétique... Être homme, c'est être en un sens téléologique — c'est devoir être... » (p. 127). Cf. aussi *M.C.*, § 41, p. 74. L'unité de la Raison dans tous ses usages, au lieu de se manifester pleinement *elle-même* dans la fonction pratique, comme ce serait le cas chez Kant, le ferait, selon Husserl, dans le projet théorétique. Sur ce point, une confrontation systématique serait nécessaire entre Husserl et Kant d'une part, Husserl et Fichte d'autre part.

conscience que si l'unité de ce mouvement se donne comme *indéfinie* et si son sens d'indéfinité s'*annonce* dans le Présent, c'est-à-dire si l'ouverture de l'avenir infini est, comme telle, une possibilité *vécue* en tant que sens et en tant que droit. La mort ne serait pas comprise comme sens, mais comme fait extrinsèque au mouvement de la temporalisation. L'unité de l'infinité, condition de cette temp ralisation, doit donc être *pensée* puisqu'elle s'annonce sans apparaître et sans être contenue dans un Présent. Cette unité pensée qui rend possible la phénoménalisation du temps comme tel, c'est donc toujours l'Idée au sens kantien qui ne se phénoménalise jamais elle-même.

On a depuis longtemps souligné l'inachèvement des réflexions de Husserl sur la temporalité primordiale, leur richesse mais aussi l'insatisfaction où elles laissèrent, dit-on, leur auteur. Si les manuscrits du *Groupe* C fascinent ainsi justement les commentateurs de Husserl, n'est-ce pas parce qu'ils touchent à la région la plus profonde de la réflexion phénoménologique, où l'ombre risque de n'être plus la provision de l'apparaître, le champ qui s'offre à la lumière phénoménale mais la source à jamais nocturne de la lumière elle-même ? N'est-ce pas dans cette ombre essentielle que se réservent l'Idée et le pouvoir idéalisateur qui nous occupent ici exemplairement en tant qu'origine du mathématique ?

L'Idée au sens kantien, pôle régulateur de toute tâche infinie, assume des fonctions diverses mais toujours analogues et décisives en plusieurs points de l'itinéraire husserlien. P. Ricœur lui reconnaît fort justement « *un rôle médiateur entre la conscience et l'histoire* » (1). Or, tout en la marquant de la plus haute et de la plus constante dignité téléologique, tout en accordant à ce qu'elle conditionne une attention croissante, Husserl n'a jamais fait de l'Idée *elle-même* le *thème* d'une description phénoménologique. Il n'en a jamais défini

(1) *Art. cit.*, p. 282.

directement le type d'évidence à l'intérieur d'une phénoménologie dont le « *principe des principes* » et la forme archétypique de l'évidence sont la présence immédiate de la chose même « *en personne* », c'est-à-dire, implicitement, de la chose définie ou définissable dans son phénomène, donc de la chose *finie* (ce en quoi le motif de la finitude a peut-être plus d'affinité qu'il n'y paraît d'abord avec le principe d'une phénoménologie (1) qui serait ainsi *tendue* entre la conscience *finitiste* de son *principe* et la conscience *infinitiste* de son *fondement* final, « *Endstiftung* » indéfiniment différée dans son contenu, mais toujours évidente dans sa valeur régulatrice).

Ce n'est pas un hasard s'il n'y a pas de phénoménologie de l'Idée. Celle-ci ne peut pas se donner en personne, elle ne peut être déterminée dans une évidence, car elle n'est que la possi-

(1) Une finitude essentielle peut se faire jour dans la phénoménologie en un autre sens : reconnaître la nécessité pour la réduction transcendantale de rester réduction éidétique afin d'éviter l'idéalisme empirique, nécessité de faire apparaître le fondement absolu et originaire du sens de l'être dans une région, la région « conscience » unifiée par un *ego* et une Idée, c'est-à-dire dans une région qui, fût-elle *Ur-Region*, n'en est pas moins un domaine d'étants déterminés, c'est reconnaître que l'idéalisme transcendantal ne va pas, selon la tradition kantienne elle-même, sans l'affirmation d'une finitude radicale du philosophe. Le fondement unitaire de toutes les régions ne peut apparaître que dans une région ; il ne peut donc que se dissimuler sous un type d'étance déterminé au moment même où il s'apparaît comme fondement. Sans cette occultation, le discours philosophique renoncerait à toute rigueur éidétique, c'est-à-dire à tout sens. La limitation éidétique est donc indispensable et la réduction reçoit son vrai sens qui, contrairement aux apparences, est celui de la prudence et de l'humilité critique. Sans ce disparaître du fondement, nécessaire à l'apparaître lui-même, sans cette limitation à l'intérieur d'une certaine régionalité, sans cette réduction que lui reproche implicitement Heidegger, Husserl pense que la philosophie retombe encore plus sûrement dans la régionalité ; mieux, dans la régionalité empirique, par exemple sous la forme de la facticité anthropologique, ici, pense Husserl, celle du Dasein. A ce point, le dialogue entre Husserl et Heidegger pourrait être indéfini, sauf à considérer que la réduction est toujours déjà supposée comme possibilité essentielle du *Dasein* et que, inversement, la conscience, en tant que source transcendantale, n'est pas une « région », au sens strict, même si la nécessité d'un langage éidétique doit la faire considérer comme telle. Pour Husserl et pour Heidegger, la complicité de l'apparaître et de la dissimulation paraît en tout cas originaire, essentielle et définitive.

bilité de l'évidence et l'ouverture du « *voir* » lui-même; elle n'est que la *déterminabilité* comme horizon de toute intuition en général, milieu invisible du voir analogué à la diaphanéité du Diaphane aristotélicien, tiers élémentaire mais provenance une de la vue et du visible : « bien que visible, [le diaphane] n'est pas visible par soi mais à l'aide d'une couleur étrangère »; c'est grâce à lui seulement « que la couleur de tout objet est perçue » (1). S'il n'y a rien à dire de l'Idée *elle-même*, c'est qu'elle est ce à partir de quoi quelque chose en général peut être dit. Sa présence originale ne peut donc relever du type de l'évidence phénoménologique. Malgré la multiplicité des références à l'Idée dans les derniers écrits de Husserl, le texte le plus précis au sujet de son type d'évidence se rencontre, semble-t-il, dans le chapitre consacré dans *Idées* I à la phénoménologie de la Raison (2). On y retrouve, au sujet de la donnée adéquate de la chose transcendante, un problème analogue à celui de l'unité totale du flux immanent où, cette fois, chaque vécu se donne de façon adéquate. Bien que la chose naturelle transcendante ne puisse être donnée

« avec une détermination intégrale et une intuitivité également intégrale, dans aucune conscience close, finie », ... « la donnée parfaite de la chose est prescrite en tant qu' « Idée » (au sens kantien) » (3).

Cette Idée de la déterminabilité infinie du même X — comme d'ailleurs celle du monde en général — « *prescrit en vertu de son essence un type propre d'évidence* » (4). Mais cette évidence de l'Idée comme possibilité régulatrice est absolument exceptionnelle dans la phénoménologie elle n'a pas de contenu propre, ou plutôt elle

(1) *De l'âme*, 418 *b*, trad. Tricot.

(2) § 143, pp. 479-481.

(3) *Ibid.*, p. 480.

(4) *Ibid.*, p. 481. Dans la *L.F.T.*, Husserl évoque aussi « cette anticipation infinie qu'il faut élucider phénoménologiquement (anticipation qui, en tant que telle, a une évidence propre) » (§ 16 *c*, note *a*, pp. 87-88). Mais, là non plus, Husserl ne va pas au-delà de la promesse ou de la suggestion faite au passage. Au terme de cette note, il renvoie d'ailleurs à *Idées*... I.

n'est pas évidence d'un contenu de l'Idée. Elle n'est évidence que dans la mesure où elle est *finie*, c'est-à-dire, ici, *formelle*, puisque le contenu de l'Idée infinie s'absente et se refuse à toute intuition.

« L'idée d'une infinité motivée par essence n'est pas elle-même une infinité; l'évidence selon laquelle cette infinité ne peut pas par principe être donnée n'exclut pas, mais plutôt exige que soit donnée avec évidence l'*Idée* de cette infinité (1). »

Dans l'Idée de l'infinité, il n'y a d'évidence déterminée que de l'Idée, mais non de ce dont elle est l'Idée. L'Idée est le pôle d'une intention pure, vide de tout objet déterminé. Elle seule révèle donc l'être de l'intention : *l'intentionnalité* elle-même.

Ainsi, pour une fois, dans une évidence spécifique, rien n'apparaît. Ce qui apparaît, c'est seulement la possibilité régulatrice de l'apparaître et la certitude finie de la déterminabilité phénoménologique infinie, c'est-à-dire une certitude sans évidence correspondante. Par définition, rien ne peut être ajouté à cette détermination formelle de l'Idée. Celle-ci, comme déterminabilité infinie de l'X, n'est que le *rapport à l'objet*. C'est, au sens le plus large, l'*objectivité* elle-même.

Dans son article sur *Kant et Husserl*, P. Ricœur écrit « *la distinction, fondamentale chez Kant, entre l'intention et l'intuition* » est « *totalement inconnue chez Husserl* » (2). De fait, une telle distinction

(1) *Ibid.*

(2) « Kant et Husserl », in *Kant-Studien*, Band 46, Heft 1, 1954-1955, pp. 44-67. Dans cet article très dense, P. Ricœur définit le husserlianisme comme l'accomplissement d'une phénoménologie latente et la réduction d'une inquiétude ontologique qui animeraient toutes deux le kantisme ; de celui-ci, il est dit qu' « il *limite* et *fonde* » la phénoménologie, alors que Husserl « la *fait* » (p. 67). C'est ainsi que les redoutables et décisifs problèmes de la cinquième des *Méditations cartésiennes* sont repris dans une lecture kantienne la détermination *pratique* de la personne par le *respect* doit précéder et conditionner une constitution théorétique qui, à elle seule, ne peut accéder à l'*alter ego* comme tel. Cf. aussi, à ce sujet, « Finitude et culpabilité », I, pp. 86-96. Quant au rapport à l'objet, qui nous préoccupe ici, P. Ricœur écrit notamment « La clé du problème est la distinction, fondamentale chez Kant, mais totalement inconnue chez Husserl, entre l'*intention* et l'*intuition* : Kant dissocie radicalement le rapport à quelque chose... et la vision de quelque chose.

n'est jamais thématique chez Husserl. Sans doute une intention où rien ne se donne ne peut-elle avoir, en tant que telle, un caractère phénoménologique et Husserl ne peut-il la décrire concrètement ; du moins dans son contenu, car sa forme, elle, est une évidence concrète et vécue, ce qui n'est pas le cas chez Kant. En ce sens, une *phénoménologie* ne peut, en tant que telle, se fonder en elle-même, ni indiquer *elle-même* ses propres limites. Mais la certitude, sans évidence matérielle déterminée, de la déterminabilité infinie de l'X ou de l'objet en général, n'est-elle pas une intention sans intuition, une intention vide qui fonde et se distingue de toute intuition phénoménologique déterminée ? N'en va-t-il pas de même pour la conscience de tâche infinie et la certitude téléologique sous toutes ses formes ? Ce sens pur d'intention, cette *intentionnalité* est donc assurément, en elle-même, la dernière chose qu'une phénoménologie puisse décrire directement, autrement que dans ses actes finis, ses intuitions, ses résultats, ses objets; mais sans vouloir ni pouvoir la décrire, Husserl, néanmoins, la reconnaît, la distingue et la *pose* comme la plus haute source de valeur. Il situe l'*espace* où la conscience se signifie à elle-même la prescription de l'Idée et se reconnaît ainsi comme conscience transcendantale à travers le signe de l'infini : c'est l'*intervalle* entre l'Idée de l'infinité dans son évidence formelle-finie, mais concrète, et l'infinité elle-même dont on a l'Idée. C'est à partir de cette certitude d'horizon que se libèrent l'historicité du sens et le développement de la Raison.

Ceci nous aide peut-être à comprendre pourquoi l'Idée au

Le Etwas = X est une intention sans intuition. C'est cette distinction qui sous-tend celle du penser et du connaître ; elle en maintient non seulement la tension, mais l'accord » (p. 57).

Naturellement, nous laissons ici de côté ces diverses possibilités d'intentions vides que sont les visées symbolique, déçue ou non remplie, etc., que Husserl a si souvent évoquées. On ne saurait dire qu'elles sont privées d'intuition en *général*. Leur vacance est circonscrite. Elles portent toujours référence à une intuition déterminée dans son absence.

sens kantien et, ici, l'idéalisation mathématique qui la suppose ne pouvaient être que des concepts *opératoires* et *non thématiques* (1). Cette non-thématisation phénoménologique obéit à une nécessité profonde et irréductible. L'Idée est ce à partir de quoi une phénoménologie s'instaure pour accomplir l'intention finale de la philosophie. Qu'une détermination phénoménologique de l'Idée elle-même soit, dès lors, radicalement impossible, cela signifie peut-être que la phénoménologie ne peut se réfléchir en une phénoménologie de la phénoménologie, et que son *Logos* ne peut jamais apparaître en tant que tel, jamais se donner à une philosophie du voir, mais seulement, comme toute Parole, à entendre à travers le visible. L'*Endstiftung* de la phénoménologie, son ultime juridiction critique, ce qui lui dit son sens, sa valeur et son droit, n'est donc jamais directement à la mesure d'une phénoménologie. Du moins peut-elle donner accès à soi en une philosophie dans la mesure où elle s'*annonce* dans une évidence phénoménologique concrète, dans une *conscience* concrète qui s'en rend *responsable* malgré sa finitude, et dans la mesure où elle fonde une historicité et une intersubjectivité transcendantales. C'est de cette *anticipation vécue* comme une responsabilité radicale que part la phénoménologie husserlienne. Cela ne semble pas être le cas de la critique kantienne considérée dans sa lettre.

XI

Que seule la présence de l'Idée autorise ainsi le saut à l'idéalité pure de la figure-limite et l'avènement du mathématique, voilà qui pourrait faire naître des doutes sur l'historicité spécifique de cette origine. Ne se trouve-t-on pas devant une Idée anhistorique d'une part et son insertion dans l'événement et le fait historique d'autre part ? On se heurterait alors aux écueils que Husserl veut précisément

(1) Nous renvoyons ici à la distinction si éclairante proposée par Fink dans sa conférence, déjà citée, sur *Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl*.

éviter, et l'on manquerait l'histoire phénoménologique. En vérité, c'est de l'historicité profonde de l'Idée qu'il faut tenter de prendre conscience.

Sans doute l'Idée et la Raison cachée dans l'histoire et dans l'homme comme « *animal rationale* » sont-elles éternelles. Husserl le dit souvent. Mais cette éternité *n*'est *qu*'une historicité. Elle est la *possibilité de* l'histoire elle-même. Sa supra-temporalité — au regard de la temporalité empirique — n'est qu'une omnitemporalité. L'Idée, comme la Raison, n'est *rien* hors de l'histoire où elle s'*expose*, c'est-à-dire où, dans un seul et même mouvement, elle se dévoile et se laisse menacer.

Puisqu'elle n'est rien hors de l'histoire que le *sens de* toute histoire, seule une subjectivité historico-transcendantale peut s'en rendre responsable. C'est ainsi que Husserl parle dans les *Méditations cartésiennes* (1, § 4) d'un sens final *(Zwecksinn)* de la science à dévoiler comme « *phénomène noématique* ». Dans la révélation de l'Idée par les actes d'une subjectivité transcendantale, la *progressivité* n'est pas une contingence extrinsèque affectant l'Idée, mais la prescription impérative de son essence (1). L'Idée n'est pas un Absolu existant d'*abord* dans la plénitude de son essence et descendant en une histoire ou se révélant à une subjectivité dont les actes ne lui seraient pas intrinsèquement indispensables (2). S'il en allait ainsi, on pourrait

(1) Que l'Idée ne soit pas immédiatement saisissable dans son évidence, c'est aussi bien le signe de son historicité profonde. Le titre développé de la *Philosophie comme prise de conscience de l'humanité* (texte déjà cité), est le suivant : « La philosophie en tant qu'elle est la prise de conscience de l'humanité ; le mouvement de la raison pour se réaliser à travers les degrés de développement requiert comme sa fonction propre que cette prise de conscience se développe elle-même par degrés. »

(2) Husserl distingue rigoureusement l'*Idée* de l'*eidos* (cf. *Idées*... I, Intro., p. 9). L'Idée n'*est* donc pas l'essence. D'où la difficulté — déjà signalée — d'une *saisie intuitive* et d'une *évidence* de ce qui n'est ni un étant ni une essence. Mais il faut dire aussi de l'Idée qu'elle *n'a pas* d'essence, car elle n'est que l'ouverture de l'horizon pour l'apparition et la détermination de toute essence. Condition invisible de l'*évidence*, elle perd, en sauvant la *vue*, la référence au *voir* indiquée dans l'*eidos*, notion dont elle est pourtant issue, en son mystérieux foyer platonicien. L'Idée peut seulement s'*entendre*.

dire de toute l'historicité transcendantale qu'elle n'est qu'une « *histoire empirique* » ... « *utilisée comme révélateur d'enchaînements essentiels* » (1). Mais ces enchaînements essentiels seraient impossibles, ils ne seraient rien sans une subjectivité transcendantale et sans son historicité transcendantale. L'Absolu de l'Idée comme Telos d'une déterminabilité infinie est l'Absolu *de* l'historicité intentionnelle; le *de* ne désigne ni un génitif simplement objectif, ni un génitif simplement subjectif; il ne s'agit ni d'un Absolu objectif, indépendant et se révélant à une intention qui lui est relative, l'attend et se conforme à lui; ni d'un Absolu subjectif créant le sens et l'assimilant en son intériorité. Il s'agit de l'Absolu intentionnel de l'*objectivité*, du rapport pur à l'objet, rapport en lequel le sujet et l'objet s'engendrent et se régissent réciproquement. Si le *de* n'annonce ni un génitif objectif ni un génitif subjectif, c'est qu'il s'agit de l'Absolu *de* la *génitivité* elle-même comme pure possibilité d'un rapport génétique, pouvant marquer *aussi bien* la secondarité généalogique et la dépendance du sujet *que* celles de l'objet; marquant donc, par l'ouverture même de son indétermination, leur interdépendance originaire. S'il en est bien ainsi, pourquoi devoir choisir, comme le pensait J. Cavaillès, entre une « *logique absolue* » et une « *logique transcendantale* » (2), ou entre « *une conscience des progrès* » et un « *progrès de la conscience* » (3) ? D'autant plus que la *dialecticité* de la genèse que J. Cavaillès oppose à « *l'activité* » de la conscience husserlienne est précisément et abondamment décrite par Husserl, à des niveaux divers et bien que le mot ne soit jamais prononcé. Nous avons vu combien cette « *activité* » de la conscience était à la fois antérieure et postérieure à une passivité ; que le mouvement de la temporalisation primordiale, ultime fondement de toute constitution, était dialectique de part en part; et que, comme le veut toute dialecticité authentique, il n'était que la dialec-

(1) J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, p. 77.
(2) *Ibid.*, p. 65.
(3) *Ibid.*, p. 78.

tique de la dialectique — l'implication indéfinie, mutuelle et irréductible des protentions et des rétentions — avec la non-dialectique — l'identité absolue et concrète du Présent Vivant, forme universelle de toute conscience. Si l'Absolu de l'histoire transcendantale est bien, comme le dit Husserl dans *L'Origine*, le

« mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle *(des Miteinander und Ineinander)* de la formation du sens *(Sinnbildung)* et de la sédimentation du sens *(Sinnsedimentierung)* originaires » (déjà cité),

alors l'activité créatrice du sens implique en elle une passivité à l'égard du sens constitué et sédimenté qui n'apparaît lui-même et n'agit comme tel que dans le projet d'une créativité nouvelle, etc. Ce que J. Cavaillès juge impossible ou

« difficile à admettre pour la phénoménologie, où justement le moteur de la recherche et le fondement des objectivités sont la relation à une subjectivité créatrice » (1),

c'est précisément ce que Husserl décrit dans *L'Origine* et chaque fois que le thème de la sédimentation est au foyer de sa réflexion. Pour reprendre les termes de J. Cavaillès, Husserl montre justement qu'une subjectivité « *normée* » dans son Présent par un sens objectif constitué qui est alors sa « *logique absolue* », « *rattache* » ses « *normes* » à une « *subjectivité supérieure* », c'est-à-dire à *elle-même* dans le mouvement créateur par lequel elle se dépasse, produit un sens nouveau qui sera aussi le moment d'une prise de conscience *supérieure* où le sens passé, sédimenté et retenu d'abord dans une sorte d'attitude objectiviste, sera réveillé à sa dépendance par rapport à la subjectivité vivante, etc. Husserl semble n'avoir jamais pensé que c'était « *abuser de la singula-*

(1) *Ibid.*, p. 65. Cavaillès, qui se référait alors surtout aux *Idées*... I, et à la *L.F.T.*, ajoutait d'ailleurs : « Peut-être les recherches phénoménologiques ultérieures permettent-elles au moins de contester un dilemme aussi brutalement posé » (p. 65).

rité de l'absolu que de lui réserver la coïncidence entre moment constituant et moment constitué » (1). Simplement cette coïncidence n'est, à ses yeux, que l'unité absolue du *mouvement* du sens, c'est-à-dire l'unité de la non-coïncidence et de la co-implication indéfinie du moment constitué et du moment constituant *dans l'identité absolue* d'un Présent Vivant qui *se* projette et *se* maintient dialectiquement.

Bien entendu, tout cela reste paradoxal et contradictoire, tant qu'on ne cesse pas de considérer — implicitement ou non — l'Idée comme *quelque chose* et la Raison comme un *pouvoir*. Il faut donc constamment revenir :

1. aux descriptions concrètes de Husserl sur l'inclusion non réelle du noème dans la conscience, l'idéalité du sens noématique (qui n'est ni du sujet, ni de l'objet et *n'est* donc *rien que* l'objectivité de l'objet, l'apparaître de son « *comme tel* » *pour* une conscience), l'irréalité non fantastique de l'*eidos* qui *n*'est *rien d'autre que* le sens et la possibilité *de* la réalité factice à laquelle elle se rapporte toujours, immédiatement ou non, comme la prescription rigoureuse de son mode essentiel d'apparaître. Si l'on admet un seul instant, fût-ce au titre d'une irréductible présomption, qu'il y a chez Husserl ce qu'il n'y avait peut-être même pas chez Platon, sauf en la littéralité de ses mythes et de sa pédagogie, à savoir un « *platonisme* » de l'*eidos* ou de l'Idée, alors toute l'entreprise phénoménologique devient, surtout lorsqu'il s'agit d'histoire, un *roman*. L'Idée est encore moins un être que l'*eidos*, si c'est possible; car l'*eidos* est un objet déterminable et accessible à une intuition finie. L'Idée ne l'est pas. Elle est toujours « ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ». Telos de la déterminabilité infinie de l'être, elle n'est que l'ouverture de l'être à la lumière de sa phénoménalité, lumière de la lumière, soleil du soleil visible, soleil caché qui montre sans se montrer et dont nous parlait sans doute un Platon assourdi sous le platonisme ;

(1) *Ibid.*

2. à la notion husserlienne de la Raison. La « *Raison cachée* » — même si certaines expressions le laissent parfois penser — n'est pas un pouvoir dissimulé dans l'ombre d'une subjectivité historique (1), ou dans l'arrière-monde d'un devenir. Elle n'est pas une éternité au travail dans une histoire. Tout d'abord parce que sans la Raison, il n'y a pas d'histoire, c'est-à-dire de transmission pure du sens comme tradition de vérité. Ensuite parce que, réciproquement, il n'y a pas de Raison sans histoire, c'est-à-dire sans les actes concrets et fondateurs de la subjectivité transcendantale, sans ses objectivations et ses sédimentations. Or quand on parle de Raison cachée dans l'homme, il est difficile de se délivrer du fantôme psychologique de la faculté et du pouvoir; quand on parle de Raison cachée dans l'histoire, on a de la peine à effacer le schème imaginatif de la substance nouménale. Si l'on s'en tenait à ces préjugés spéculatifs, ou bien l'histoire n'aurait qu'une signification empirique et extrinsèque, ou bien la Raison ne serait qu'un mythe ; il faudrait une fois de plus choisir entre la Raison et l'Histoire. Or très tôt, dans sa critique du psychologisme et dans le motif du « *retour aux choses mêmes* » comme avènement du « *vrai positivisme* », Husserl invitait à chasser le spectre des facultés de l'âme et tous les vestiges des substantialismes classiques.

Si la Raison n'est que la structure essentielle de l'*ego* et du *nous* transcendantaux, elle *est*, comme ceux-ci, historique de part en

(1) De même, l'*Ego* transcendantal, au sens de la phénoménologie, *n'a* pas d'*autre* contenu *que* le moi empirique, et n'a d'ailleurs aucun contenu réel propre, bien qu'il ne soit pas non plus la *forme* abstraite d'un contenu, comme le laisseraient penser bien des faux problèmes posés à ce sujet. Dans son moment le plus radical, c'est à une subjectivité *historique* de part en part que donne accès toute réduction transcendantale. Dans une lettre du 16-11-1930, Husserl écrit : « Car, avec la réduction transcendantale, j'atteignais, comme c'est ma conviction, la subjectivité concrète et réelle au sens ultime dans toute la plénitude de son être et de sa vie, et dans cette subjectivité, la vie constituante universelle et non simplement la vie constituante théorique la subjectivité absolue dans son historicité » (lettre publiée par A. Diemer, in *Les Études philosophiques*, 1954, p. 36).

part (1). Inversement, l'historicité, en tant que telle, *est* rationnelle de part en part. Mais l'*être* qui articule Raison et Histoire entre elles est un « *sens* », un devoir-être téléologique qui constitue l'être comme un mouvement. C'est dans cette problématique que s'engagent les dernières pages de *L'Origine*.

« Est-ce qu'alors nous ne nous tenons pas devant le grand et profond horizon problématique de la Raison, de cette même Raison qui fonctionne en chaque homme, si primitif soit-il encore, en tant qu'*animal rationale ?* » (*O.*, 213).

Chaque type d'humanité factice a cette essence d'*animal rationale*, chaque type, poursuit Husserl, a

« une racine dans la composante essentielle de l'universel humain, racine dans laquelle s'annonce une Raison téléologique traversant de part en part toute l'historicité. Ainsi s'indique une problématique originale qui se rapporte à la totalité de l'histoire et au sens total qui, en dernière instance, lui donne son unité ».

Le premier acte *philosophique* (comme le premier acte géométrique qui le suppose) n'est que la prise de conscience de cette rationalité historique « *dans son mouvement incessant pour s'élucider elle-même* » (2). La Raison téléologique habitait déjà l'humanité dans ses types empiriques avant la prise de conscience philosophique qui l'a fait naître à elle-même, annonçant à l'histoire le sens pur de l'historicité, c'est-à-dire *son* sens même. La prise de conscience de ce qui était déjà là

(1) « La Raison n'*est pas une faculté ayant le caractère d'un fait accidentel* ; elle n'englobe pas sous sa notion des faits accidentels, mais elle est *une forme de structure universelle et essentielle de la subjectivité transcendantale en général* » (*M.C.*, § 23, p. 48).

(2) « La philosophie n'est donc rien d'autre, de part en part, que le rationalisme se diversifiant lui-même selon les différents plans où se déploient intention et accomplissement ; elle est la *Ratio* dans son mouvement incessant pour s'élucider elle-même *(Selbsterhellung)*, à partir de la première irruption de la philosophie dans l'humanité dont la raison pourtant innée était restée jusqu'alors inaccessible à elle-même, plongée dans la confusion et dans la nuit » (*La philosophie comme prise de conscience de l'humanité*, déjà cité, trad. P. Ricœur, pp. 123-124).

marque une rupture (1) et, par conséquent, une origine radicale et créatrice. Toute naissance *à soi* d'une intention latente est une renaissance. Venue à elle-même, la Raison philosophique ne peut exercer alors que la fonction « *archontique* » (2) du commencement et du commandement. Le philosophe radicaliste doit *commander* dans la mesure où il accède à la *demande* du Logos ; dans la mesure où il y répond et en répond, prenant sur lui la responsabilité d'un *mandat*. C'est en ce sens que Husserl le définit le « *fonctionnaire de l'humanité* ».

Mais qu'est-ce que le *soi (selbst)* de cette auto-élucidation *(Selbsterhellung)* ? La conscience transcendantale humaine n'est-elle que le lieu de l'articulation réflexive, c'est-à-dire la *médiation* d'un Logos reprenant possession de *soi* à travers elle ? c'est ce que pourraient laisser penser certains manuscrits de la dernière période, selon lesquels le « *Logos absolu* » serait « *au-delà de la subjectivité transcendantale* » (3). Mais cet « *au-delà* », s'il désigne seulement une transcendance téléologique, peut fort bien ne pas déposséder la subjectivité transcendantale *historique* de l'absolu du *Soi*; car le Logos ayant toujours la forme du Telos, sa transcendance ne serait pas une transcendance réelle, mais le Pôle idéal pour l'accomplissement de la

(1) ... « de même que l'homme, et même le Papou, représente un nouveau stade dans l'animalité par opposition à la bête, de même la raison philosophique représente un nouveau stade dans l'humanité et dans sa raison » (*La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, déjà cité, trad. P. Ricœur, p. 247. Cf. aussi, pp. 256-257).

(2) *Ibid.*, p. 245.

(3) Cf. E III, 4, p. 60. ... « L'Idée *polaire idéale* absolue, celle d'un absolu dans un sens nouveau, d'un absolu qui est situé au-delà du monde, au-delà de l'homme, au-delà de la subjectivité transcendantale : c'est le Logos absolu, la vérité absolue... comme *unum, verum, bonum*... » (trad. A. Lowit et H. Colombié, publié par A. Diemer, in *Les Études philosophiques*, 1954, p. 39).

Si l'on songe que l'Idée a ici un sens transcendantal et, nous le verrons dans un instant, n'est « *au-delà* » qu'au regard du moment *constitué* de la subjectivité transcendantale, on peut remarquer que Husserl récupère en profondeur le sens scolastique originel du transcendantal (*unum, verum, bonum*, etc., comme transcatégorial de la logique aristotélicienne), par-delà l'acception kantienne, mais aussi en un développement de l'entreprise kantienne.

subjectivité transcendantale *elle-même*. C'est ce que suggèrent d'autres passages, dont la lettre est sans nul doute plus conforme à toutes les intentions les plus permanentes de Husserl (1). Les fragments qui nomment Dieu sont marqués de la même ambiguïté apparente. Dieu n'est plus seulement évoqué, comme par exemple dans les *Idées*... I (2), en tant que modèle exemplaire et limite de toute conscience d'impossibilité dans l'épreuve d'une vérité d'essence, celle-ci étant d'abord ce que Dieu lui-même ne saurait mettre en cause. Dieu n'est pas davantage désigné comme le principe transcendant — et par conséquent aussi « *réduit* » dans les *Idées*... I (3) — de toute téléologie universelle *factice*, celle de la nature ou celle de l'esprit, c'est-à-dire de l'histoire. La conscience divine, révélatrice de l'intangibilité des essences constituées, est, en tant que contenu d'une fiction et comme le Telos ordonnateur de l'univers réel, une facticité. La réduction de Dieu comme être et conscience factices libère la signification d'une divinité transcendantale, telle qu'elle apparaît dans les derniers écrits. L'ambiguïté, que nous annoncions à l'instant, concerne précisément le rapport de l'Absolu transcendantal comme divinité avec l'Absolu transcendantal comme subjectivité historique. Dans son sens transcendantal, Dieu est tantôt désigné comme celui vers qui « *je suis en route* » et « *qui parle en nous* », tantôt comme ce qui « *n'est rien d'autre que le Pôle* » (4). Tantôt le Logos s'exprime *soi-même à travers* une histoire transcendantale, tantôt il n'est que l'authenticité polaire absolue *de* l'historicité transcendantale *elle-même*. Dans le

(1) Dans le même fragment (p. 40 de la traduction), la transcendance du Logos est définie comme une norme transcendantale, « Pôle infiniment distant, Idée d'une omni-communauté transcendantale absolument parfaite ».

(2) § 44, p. 142, et § 79, p. 265.

(3) § 58, pp. 191-192.

(4) K III, p. 106 (*loc. cit.*, p. 47). En ce sens, le Pôle comme « au-delà » est toujours *au-delà pour le Soi* de la conscience transcendantale. Il est *son* au-delà. Il ne sera jamais une transcendance réelle : « le chemin qui part de chacun des moi... est *son* chemin (nous soulignons), mais tous ces chemins conduisent au même pôle, situé au-delà du monde et au-delà de l'homme : Dieu » (*ibid.*).

premier cas, la phénoménologie transcendantale ne serait que le *langage* le plus rigoureux d'une métaphysique spéculative et d'un idéalisme absolu. Dans le deuxième cas, les concepts empruntés à la métaphysique n'auraient qu'un sens *métaphorique* et indicatif, qui n'affecterait pas essentiellement la pureté originelle de la phénoménologie comme idéalisme transcendantal. Dans le premier cas, la plénitude essentielle et actuelle d'une infinité se *déploierait* seulement dans une discursivité historique où elle se laisserait *dériver*. Dans le deuxième cas, l'infinité ne serait que l'*ouverture* indéfinie à la vérité et à la phénoménalité pour une subjectivité toujours finie dans son être factice.

On ne saurait être plus infidèle à Husserl qu'en y voyant un dilemme. Ce serait échouer sûrement dans une attitude spéculative au sens péjoratif que Husserl lui a toujours affecté. L'attitude phénoménologique est d'abord une disponibilité de l'attention pour l'avenir d'une vérité qui, toujours déjà, s'annonce. Au lieu de rechercher frénétiquement l'option, il faut s'efforcer vers la racine nécessairement *une* de tout dilemme. Le sens de l'historicité transcendantale *se* fait-il entendre *à travers* elle, comme le Logos qui est au commencement ? Dieu n'est-il, au contraire, que l'accomplissement final et situé à l'infini, le nom de l'horizon des horizons et l'*Entéléchie* de l'historicité transcendantale elle-même (1) ? Les deux à la fois, à partir d'une unité encore plus profonde, telle est peut-être la seule réponse possible à la question de l'historicité. C'est *à travers* l'histoire *constituée* que Dieu parle et passe, c'est par rapport à l'histoire constituée et à tous les moments constitués de la vie transcendantale que Dieu est *au-delà*. Mais il *n*'est *que* le Pôle *pour soi* de l'historicité et de la subjectivité transcendantale historique *constituantes*. La dia-historicité ou la méta-historicité du Logos divin ne traverse et ne dépasse que le « *Fait* » comme « *tout-fait* » de l'histoire, mais il *n*'est *que* le mouve-

(1) F I, 24, p. 68 (*loc. cit.*, p. 47 : « Dieu est l'Entéléchie... »).

ment pur de son historicité. Cette situation du Logos est profondément analogue — et ce n'est pas un hasard — à celle de toute idéalité, telle que l'analyse du *langage* nous a permis de le préciser. L'idéalité est *à la fois* supra-temporelle et omni-temporelle et Husserl la qualifie tantôt d'une façon, tantôt d'une autre, selon qu'il la rapporte ou non à la temporalité factice. C'est alors qu'on peut dire que le sens pur, l'idéalité de l'idéalité, qui *n'est rien d'autre* que l'apparaître de l'être, est *à la fois* supra-temporel (in-temporel, dit aussi parfois Husserl) et omni-temporel, ou encore que « *supra-temporalité veut dire omni-temporalité* », celle-ci n'étant elle-même qu' « *un mode de la temporalité* » (1). Supra-temporalité et omni-temporalité ne sont-elles pas aussi les caractères du *Temps lui-même* ? ceux du Présent Vivant qui est la Forme concrète absolue de la temporalité phénoménologique et l'Absolu primordial de toute vie transcendantale (2) ? L'unité temporelle cachée de la « *dia-* », « *supra-* » ou « *in-* » temporalité d'une part, et de l'*omni*-temporalité d'autre part, est le fondement unitaire de toutes les instances dissociées par les diverses réductions : facticité et essentialité, mondanité et non-mondanité, réalité et idéalité, empirie et transcendantalité. Cette unité, en tant qu'unité temporelle de la temporalité pour tout *Geschehen*, pour toute histoire comme rassemblement de ce qui advient en général, c'est l'historicité elle même.

S'il y a une histoire, l'historicité ne peut donc être que le passage d'une Parole, la tradition pure d'un Logos originaire vers un Telos polaire. Mais puisqu'il ne peut rien y avoir hors de la pure historicité de ce passage; puisqu'il n'y a pas d'Être qui ait un sens hors de cette historicité et échappe à son horizon infini; puisque le Logos et le Telos ne *sont* rien hors du *Wechselspiel* de leur inspiration réciproque, cela signifie que l'*Absolu est le Passage*. Il est la traditionnalité qui circule de l'un à l'autre, éclairant l'un par l'autre, dans un mouvement

(1) *Erfahrung und Urteil*, § 64 *c*, p. 313 (déjà cité).

(2) « Die urzeitliche, überzeitliche « Zeitlichkeit » dit Husserl parlant de « Mon Présent vivant » (C_2, III, 1932, pp. 8-9).

où la conscience invente son chemin en une réduction indéfinie et toujours déjà commencée, où toute aventure est une conversion et tout retour à l'origine une audace vers l'horizon. Ce mouvement est aussi l'*Absolu d'un Danger*. Car si la lumière du sens n'est que par le Passage, c'est qu'elle peut aussi se perdre en route. Comme parole, elle ne peut se perdre que dans l'inauthenticité d'un langage et l'abdication d'un être parlant. La phénoménologie comme Méthode (1) du Discours est d'abord, à cet égard, *Selbstbesinnung* et *Verantwortung*, libre résolution en laquelle on « *reprend son sens* » pour se rendre comptable, par la parole, d'un chemin en péril. Cette parole est historique parce qu'elle est toujours déjà une *réponse*. Se rendre responsable, c'est se charger d'une parole entendue, c'est prendre sur soi l'échange du sens, pour veiller sur son cheminement. Dans ses implications les plus radicales, la Méthode n'est donc pas la préface neutre ou l'exercice *préambulaire* d'une pensée, mais la pensée elle-même dans la conscience de son historicité intégrale.

Tout cela développe rigoureusement la découverte de l'intentionnalité. Celle-ci n'est aussi que l'Absolu d'un Mouvement vivant sans lequel ni sa fin ni son origine n'auraient chance d'apparaître. L'intentionnalité est la traditionnalité. Dans sa plus grande profondeur, c'est-à-dire dans le mouvement pur de la temporalisation phénoménologique, comme sortie de soi en soi de l'Absolu du Présent Vivant, l'intentionnalité est la racine de l'historicité. S'il en est ainsi, on n'a pas à se demander *quel* est le sens de l'historicité. Dans toutes les acceptions de ce mot, l'historicité est *le sens*.

(1) Depuis *Idee der Phänomenologie* (cf. p. 23), tout l'itinéraire de Husserl confirme l'essence de la phénoménologie, en sa découverte fondamentale, celle de la réduction transcendantale, comme essence d'une Méthode, au sens le plus riche et peut-être le plus énigmatique de ce mot. Husserl dit de la réduction transcendantale qu'elle est « L'Archi-Méthode de toutes les méthodes philosophiques » (C 2, 11 ; S, 7, *loc. cit.*, p. 36). Sur le sens de la phénoménologie comme Méthode, voir en particulier la Beilage XIII de la *Krisis*, texte présenté et traduit par H. Dussort, in *Revue philosophique*, 1959 (pp. 447-462).

Pourvu qu'on en respecte la valeur *phénoménologique*, une telle assertion ne transgresse pas le sens lui-même, c'est-à-dire l'*apparaître* et la *possibilité* de l'apparaître de l'histoire. Elle ne mêle donc pas l'idéalisme transcendantal et la métaphysique spéculative, mais elle marque le moment où la phénoménologie peut s'articuler sans confusion avec une « *philosophie* » posant la question de l'Être ou de l'Histoire. Cette question « *ontologique* » (au sens non husserlien du terme qu'on peut seul opposer et qu'on oppose souvent aujourd'hui à l'ontologie phénoménologique de Husserl) ne peut relever d'une phénoménologie comme telle. Mais nous ne croyons pas non plus qu'elle puisse jamais, *dans un discours philosophique*, précéder *simplement* la phénoménologie transcendantale comme son présupposé ou comme son fondement latent. Elle marquerait au contraire, à l'intérieur de la philosophie en général, le moment, conçu d'ailleurs par Husserl, où la phénoménologie s'achèverait comme propédeutique philosophique à toute *décision* philosophique. Cette propédeutique s'annonçant toujours comme infinie, ce *moment* n'est pas une facticité mais un sens idéal, un droit qui restera toujours sous la juridiction phénoménologique, un droit que seule une phénoménologie peut exercer en anticipant de façon explicite la fin de son itinéraire.

Il faut que cette propédeutique soit achevée en droit ou que son terme factice soit anticipé pour que l'on puisse passer de la question « *comment* » à la question « *pourquoi* », en sachant de quoi l'on parle. C'est en cela que tout discours philosophique doit s'autoriser d'une phénoménologie. Il faut épuiser en droit la question du sens de l'historicité et de l'historicité comme sens, c'est-à-dire de la *possibilité de* la facticité historique dans son apparaître pour pouvoir charger de sens la question : *Y a-t-il et pourquoi y a-t-il de la facticité historique ?* Ces deux questions sont irréductiblement solidaires. Le « *pourquoi* » ne peut surgir que de la *possibilité* (au sens métaphysique ou ontologique et non phénoménologique) d'un non-être de la facticité

historique; et le non-être *comme* non-histoire ne laisse dévoiler son *éventualité* qu'à partir d'une conscience du sens pur et de l'historicité pure. C'est-à-dire d'une conscience de *possibilité* au sens phénoménologique. Cette conscience, que seule une phénoménologie peut mettre à jour, ne peut être, nous l'avons assez vu, qu'une conscience téléologique. C'est parce que le sens auquel nous avons accès n'est pas l'être de l'événement, parce qu'il peut toujours ne pas s'incarner, s'éteindre ou ne pas naître, que le « *pourquoi* » tient sa gravité d'une certitude phénoménologique et par elle seulement retrouve la virulence d'un « *en vue de quoi ?* ». La question ontologique ne semble donc pouvoir surgir que d'une affirmation téléologique. C'est-à-dire d'une liberté. La téléologie est l'unité menacée du sens et de l'être, de la phénoménologie et de l'ontologie. Cette téléologie qui n'a jamais cessé de fonder et d'animer la pensée husserlienne ne peut toutefois être *déterminée* en un langage philosophique sans rompre provisoirement cette unité au profit d'une phénoménologie.

Ainsi, sachant à partir de l'exemplarité événementielle quel est le sens de l'événement, à partir de l'exemplarité en général quel est le sens du sens en général, nous pouvons alors nous demander, en une question qui ne peut plus procéder de la phénoménologie comme telle, non pas « *qu'est-ce que le Fait ?* », question à laquelle répond en principe une ontologie phénoménologique, mais : « *Pourquoi un point de départ factice dans la facticité et une réduction sont-ils possibles en général ?* ou : « *Qu'est-ce que la facticité du fait que suppose l'exemplarité du fait ?* ou encore : « *Qu'est-ce que l'unité originaire du sens et du fait dont, à eux seuls, ni l'un ni l'autre ne peuvent rendre compte ?* » Autrement dit, sachant ce que c'est que le sens comme historicité, je peux me demander dans la clarté pourquoi il y aurait une histoire plutôt que rien (1). A condi-

(1) Une telle question peut être répétée à propos de toute facticité singulière et de toutes les formes particulières de l'historicité infinie comme horizon de tout phénomène, de toutes les formes déterminées du monde en général comme horizon de toute expérience possible, singulièrement de ce monde historique-ci.

tion qu'elle succède à la possibilité de la phénoménologie et en assume la priorité juridique, cette prise au sérieux de la pure facticité comme telle n'est plus un retour à l'empirisme et à la non-philosophie. Elle accomplit, au contraire, la philosophie. Mais elle doit pour cela se tenir dans l'ouverture précaire d'une question : la question de l'origine de l'Être comme Histoire. Toute réponse à une telle question ne peut que faire de nouveau surface en un procès phénoménologique. L'ontologie n'a de droit qu'à la question. C'est dans la brèche à jamais ouverte de cette question que l'Être lui-même se montre *silencieusement* sous la négativité phénoménologique de l'ἄπειρον (1). Sans doute faut-il que l'Être se soit toujours déjà donné à penser, dans la présumption — qui est aussi une résumption — de la Méthode, sans doute faut-il qu'un accès à l'Être *et* une venue de l'Être se soient toujours déjà *contractés* quand la phéno-

(1) Nous avons déjà cité le passage où Husser lrassemble toute la signification de son entreprise en affirmant que, pour la phénoménologie, la pure facticité existentielle comme singularité sauvage, toujours hors de portée pour toute subsomption éidétique, est « éternellement l'ἄπειρον » (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Q. Lauer, p. 93). On passe de la phénoménologie à l'ontologie — au sens non husserlien — quand on questionne en silence vers le surgissement de la facticité nue et quand on cesse de considérer le Fait dans sa « fonction » phénoménologique. Alors celui-ci ne peut plus être épuisé et réduit au sens par un travail phénoménologique, fût-il poursuivi à l'infini. Il est *toujours plus* ou *toujours moins*, toujours autre, en tout cas, que ce que Husserl le définit quand il écrit par exemple, en une formule qui marque la plus haute ambition de son dessein « le *Fait* lui-même, avec son *irrationalité*, est *un concept structurel dans le système de l'apriori concret* » (*M.C.*, § 39, p. 68. C'est Husserl qui souligne). Mais seule une phénoménologie peut dénuder la pure matérialité du Fait en se rendant au terme de la détermination éidétique, en s'épuisant elle-même. Seule elle peut éviter la confusion de la pure facticité avec telle ou telle de ses déterminations. Naturellement, parvenu à ce point, pour ne pas retomber dans le non-sens philosophique de l'irrationalisme ou de l'empirisme, il ne faut pas *ensuite* faire fonctionner le Fait, en déterminer le sens hors ou indépendamment de toute phénoménologie. Aussi, une fois qu'on a pris conscience de la priorité juridique de la phénoménologie en tout discours philosophique, il est peut-être loisible de regretter encore que Husserl n'ait pas posé *aussi* cette question ontologique dont il n'y a rien à *dire* qui la concerne elle-même. Mais comment regretter que la phénoménologie ne soit pas une ontologie ?

ménologie commence comme droit à la parole. Et si l'Être ne *devait* être Histoire de part en part, le *retard* du Discours *sur* la monstration de l'Être ne serait qu'une simple et fautive misère de la pensée comme phénoménologie. Qu'il ne puisse en être ainsi, parce que l'historicité est prescrite à l'Être; que le retard soit la destinée de la Pensée elle-même comme Discours, seule une phénoménologie peut le *dire* et faire affleurer en une philosophie. Car seule elle peut faire apparaître l'historicité infinie, c'est-à-dire le discours et la dialecticité infinis comme la possibilité pure et l'essence même de l'Être en manifestation. Seule elle peut ouvrir à l'Être-Histoire la subjectivité absolue du Sens en faisant apparaître, au terme de la plus radicale réduction, la subjectivité transcendantale absolue comme pure temporalité passive-active, comme pure auto-temporalisation du Présent Vivant, c'est-à-dire *déjà*, nous l'avons vu, comme intersubjectivité. Intersubjectivité discursive et dialectique du Temps avec lui-même en l'infinie multiplicité et l'infinie implication de ses origines absolues, donnant droit à toute autre intersubjectivité en général et faisant irréductible l'unité polémique de l'apparaître et du disparaître. Le retard est ici l'absolu philosophique, parce que le commencement de la réflexion méthodique ne peut être que la conscience de l'implication d'une *autre* origine absolue, antérieure et possible en général. Cette altérité de l'origine absolue apparaissant structuralement dans *mon Présent Vivant* et ne pouvant apparaître et être reconnue que dans l'originarité de quelque chose comme *mon Présent Vivant*, cela signifie l'authenticité du retard et de la limitation phénoménologiques. Sous la grise apparence d'une technique, la Réduction n'est que la pensée pure de ce retard, la pensée pure en tant qu'elle prend conscience de soi comme retard en une philosophie. Pourrait-il y avoir une pensée authentique de l'Être *comme* Histoire et une historicité authentique de la pensée si la conscience du retard pouvait être réduite ? Mais pourrait-il y avoir une philosophie si cette conscience du retard n'était pas originaire et

pure ? Or une conscience originaire du retard ne peut avoir que la forme pure de l'anticipation. La conscience pure du retard ne peut être en même temps qu'une présomption pure et légitime, donc apriorique, sans laquelle, ici encore, discours et histoire ne seraient pas possibles.

L'impossibilité de se reposer dans la maintenance simple d'un Présent Vivant, origine une et absolument absolue du Fait *et* du Droit, de l'Être *et* du Sens, mais toujours autre dans son identité à soi-même, l'impuissance à s'enfermer dans l'indivision innocente de l'Absolu originaire, parce qu'il n'est *présent* qu'en se *différant* sans relâche, cette impuissance et cette impossibilité se donnent en une conscience originaire et pure de la Différence. Une telle *conscience*, avec le style étrange de son unité, doit pouvoir être rendue à sa lumière. Sans elle, sans sa déhiscence propre, rien n'apparaîtrait.

La Différence originaire de l'Origine absolue qui peut et qui doit indéfiniment, avec une sécurité apriorique, retenir et annoncer sa forme pure concrète, comme l'au-delà ou l'en-deçà donnant sens à toute génialité empirique et à toute profusion factice, c'est peut-être ce qui a toujours été dit sous le concept de « *transcendantal* », à travers l'histoire énigmatique de ses déplacements. Transcendantale serait la Différence. Transcendantale serait l'inquiétude pure et interminable de la pensée œuvrant à « *réduire* » la Différence en excédant l'infinité factice vers l'infinité de son sens et de sa valeur, c'est-à-dire en maintenant la Différence. Transcendantale serait la certitude pure d'une Pensée qui, ne pouvant attendre vers le Telos qui s'annonce déjà qu'en avançant sur l'Origine qui indéfiniment se réserve, n'a jamais dû apprendre qu'elle serait toujours à venir.

Cette étrange procession d'une « *Rückfrage* », tel est le mouvement esquissé dans *L'Origine de la Géométrie*. C'est en cela aussi que cet écrit détient, comme le dit Husserl, « *une signification exemplaire* ».

Juillet 1961.

L'ORIGINE DE LA GÉOMÉTRIE [1]

Dans cet écrit, la préoccupation qui nous anime nous fait
[365] une nécessité de nous engager, pour commencer, dans des réflexions qui furent, certes, fort loin de Galilée. Nous sommes en droit de ne pas disposer notre regard seulement sur la géométrie qui nous est livrée toute prête et sur le mode d'être que son sens avait dans la pensée de Galilée — dans la sienne aussi bien que dans celle de tous les héritiers ultérieurs d'un savoir géométrique plus ancien — qu'ils fussent à l'œuvre en tant que purs géomètres ou qu'ils fissent des applications pratiques de la géométrie. Au contraire, il s'agit aussi, il s'agit même avant tout d'interroger, dans une question en retour, le sens originaire de la géométrie qui nous est livrée et ne cesse jamais d'avoir cours avec ce sens même — géométrie qui ne cesse d'avoir cours et en même temps de s'édifier, demeurant à travers toutes ses nouvelles formes « la » géométrie. De toute

(1) Nous nous sommes efforcé de conserver dans notre traduction le rythme très spontané de la phrase husserlienne, même lorsqu'il est très marqué par l'inachèvement de l'esquisse. Pour des raisons de clarté, nous avons dû toutefois modifier à deux ou trois reprises la ponctuation du texte original ou rappeler entre crochets [ ] les mots éloignés auxquels renvoient parfois pronoms ou conjonctions. D'autres crochets < > signalent des mots ajoutés pour des raisons identiques par l'éditeur de la *Krisis* et des textes annexes. Les parenthèses et les notes en bas de page sont de Husserl (voir à ce sujet les notes critiques en fin de traduction). La pagination du texte dans le volume VI des *Husserliana* est indiquée en marge de la traduction.

nécessité, nos considérations conduiront vers les plus profonds problèmes de sens, problèmes de la science et de l'histoire de la science en général, et même finalement d'une histoire universelle en général; si bien que nos problèmes et nos explicitations touchant à la géométrie galiléenne détiennent une signification exemplaire.

Il faut auparavant que l'on y prête attention au cours de nos méditations historiques sur la philosophie moderne, pour la première fois, ici, avec Galilée, grâce au dévoilement des problèmes de fond concernant l'origine de sens de la géométrie et, sur ce fondement, de l'origine de sens de sa nouvelle physique, l'éclat d'une lumière brille sur toute notre entreprise : la volonté d'accomplir sous la forme de méditations historiques, des prises de conscience de notre propre situation philosophique présente, et ce dans l'espoir que, finalement, nous pourrons par là prendre possession du sens, de la méthode et du commencement de la philosophie, de *cette* philosophie à laquelle notre vie veut et doit se consacrer. Ici, un exemple montrera d'abord à l'évidence que nos recherches sont précisément historiques en un sens insolite, c'est-à-dire selon une direction thématique qui ouvre des problèmes de fond totalement étrangers à l'histoire *(Historie)* habituelle, problèmes qui, en leur ordre, sont aussi indubitablement historiques *(historische)*. Où conduisent ces problèmes de fond quand on les poursuit avec conséquence, c'est ce qu'on ne peut encore, bien sûr, anticiper au début.

La question de l'origine de la géométrie (par souci de brièveté, nous rassemblons sous ce titre toutes les disciplines
[366] qui traitent de formes dont l'existence mathématique se déploie dans la spatio-temporalité pure) ne doit pas être ici la question

philologico-historique, ni par conséquent l'enquête menée à la recherche des premiers géomètres qui ont formulé des propositions, des démonstrations, des théories géométriques vraiment pures, ou à la recherche des propositions déterminées qu'ils ont découvertes et autres choses semblables. Au lieu de cela, notre préoccupation doit aller plutôt vers une question en retour sur le sens le plus originaire selon lequel la géométrie est née un jour < et, > dès lors, est restée présente comme tradition millénaire, le reste encore pour nous et se tient dans le vif d'une élaboration incessante (1); nous questionnons sur ce sens selon lequel, pour la première fois, elle est entrée dans l'histoire — doit y être entrée, bien que nous ne sachions rien des premiers créateurs et qu'aussi bien nous ne questionnions pas à leur sujet. A partir de ce que nous savons, à partir de notre géométrie, c'est-à-dire de ses formes anciennes et transmises (telle la géométrie euclidienne), une question en retour est possible sur les commencements originaires et engloutis de la géométrie tels qu'ils doivent nécessairement avoir été, en tant que « proto-fondateurs ». Cette question en retour s'en tient inévitablement à des généralités, mais, cela se manifestera bientôt, ce sont des généralités susceptibles d'une explicitation féconde et avec lesquelles sont prescrites les possibilités de parvenir à des questions singulières et, à titre de réponses, à des déterminations évidentes. La géométrie toute prête, pour ainsi dire, à partir de laquelle procède la question en retour, est une tradition. C'est au milieu d'un nombre infini de traditions que

(1) Comme elle se tint aussi pour Galilée et pour toute la suite des temps depuis la Renaissance dans le vif d'une élaboration incessante et continue, mais en même temps comme tradition.

se meut notre existence humaine. C'est en tant qu'issu de la tradition que le monde de la culture est là, dans sa totalité et sous toutes ses formes. En tant que telles, ces formes n'ont pas été engendrées de façon purement causale, et nous savons toujours déjà que la tradition est précisément tradition, engendrée dans notre espace d'humanité à partir d'une activité humaine, donc en une genèse spirituelle — même si, en général, nous ne savons rien ou à peu près rien de la provenance déterminée et de la spiritualité qui, en fait, a ici opéré. Et pourtant dans ce non-savoir se tient toujours et essentiellement un savoir implicite, savoir qui appelle donc aussi son explicitation, mais savoir dont l'évidence est irrécusable. Il commence avec des vérités de surface qui vont de soi : ainsi, tout traditional est né d'une production humaine; par suite, des hommes et des humanités passées ont existé, auxquels ont appartenu les premiers créateurs qui, à partir des matériaux prédisponibles, matériaux bruts et matériaux déjà informés par l'esprit, donnaient forme au neuf, etc. Mais depuis la vérité de surface, on est conduit vers les profondeurs. Poursuivie assidûment dans cette généralité, la tradition se laisse questionner, et si l'on maintient avec conséquence la direction problématique, on voit s'ouvrir une infinité de questions qui introduisent selon leur sens à des réponses déterminées. Leur forme de généralité et même, on le reconnaît, de validité générale inconditionnée, autorise évidemment une application à des cas singuliers et individuellement déterminés, pourvu, toutefois, que l'on ne détermine sur l'individuel que ce qui est saisissable par subsomption.

Commençons donc, à propos de la géométrie, par les plus accessibles des vérités allant de soi, telles que nous les avons

déjà formulées plus haut pour annoncer le sens de notre question
[367] en retour. Nous comprenons notre géométrie, qui nous est présente à partir de la tradition (nous l'avons apprise et nos maîtres en ont fait de même), comme un acquis total de productions spirituelles qui, dans le procès d'une élaboration, s'étend par des acquis nouveaux en de nouveaux actes spirituels. Nous savons à partir de ses formes antérieures et transmises, en tant qu'elles constituent son origine — mais à propos de chacune d'elles se répète le renvoi à la forme antérieure — que manifestement la géométrie doit donc être née à partir d'un *premier* acquis, d'activités créatrices premières. Nous comprenons ainsi son mode d'être persistant : il ne s'agit pas seulement d'un mouvement procédant sans cesse d'acquis en acquis, mais d'une synthèse continuelle en laquelle tous les acquis persistent dans leur valeur, forment tous une totalité, de telle sorte qu'en chaque présent l'acquis total est, pourrait-on dire, prémisse totale pour les acquis de l'étape suivante. La géométrie est nécessairement dans ce type de mouvance avec un horizon d'avenir géométrique de même style; c'est ainsi qu'elle a cours auprès de chaque géomètre, chacun ayant la conscience (c'est-à-dire le savoir constant et implicite) d'être engagé dans une progression continue et dans un progrès de connaissance en tant qu'il opère dans cet horizon. Il en va de même pour toute science. Et de la même façon, [on a la certitude] que chaque science est rapportée à une chaîne ouverte de générations de chercheurs connus ou inconnus, travaillant les uns avec les autres et les uns pour les autres, en tant qu'ils constituent, pour la totalité de la science vivante, la subjectivité productrice. La science, et en particulier la géométrie, avec un tel sens d'être,

doit avoir eu un commencement historique, et ce sens lui-même une origine dans un acte producteur; ceci, en premier lieu, à titre de projet et ensuite dans le succès de l'accomplissement.

De toute évidence, il en va ici comme en toute découverte. Toute production spirituelle qui en vient à son accomplissement à partir d'un premier projet est là, pour la première fois, dans l'évidence du succès actuel. Si l'on considère cependant que la mathématique a le mode d'être d'un mouvement continuel et vivant procédant à partir d'acquis, comme prémisses pour de nouveaux acquis dont le sens d'être s'intègre le sens d'être de chacune des prémisses (et ainsi de suite), il devient alors clair que le sens total de la géométrie (en tant que science développée et comme il en va pour toute science) ne pouvait, dès le commencement, être déjà là comme projet et se poursuivre en un mouvement de remplissement. En tant qu'étape préliminaire, une formation de sens *(Sinnbildung)* plus primitive avait nécessairement précédé, de telle sorte que, indubitablement, elle est apparue pour la première fois dans l'évidence d'une effectuation réussie. Mais un tel langage est à vrai dire pléonastique. Évidence ne veut absolument rien dire d'autre que la saisie d'un étant dans la conscience de son être-là, de façon originale et en personne. En tant qu'elle réussit, l'effectuation d'un projet est évidence pour le sujet actif; en elle, l'effectué est présent originaliter en tant que lui-même.

Mais ici surgissent les questions. Ce projet et cette effectuation qui réussit se déroulent toutefois dans la seule *subjectivité* de l'inventeur, et par la suite aussi, c'est exclusivement dans son espace spirituel, pourrait-on dire, que se tient le sens présent originaliter avec la totalité de son contenu. Mais l'existence

géométrique n'est pas existence psychique, elle n'est pas existence de quelque chose de personnel dans la sphère personnelle de la conscience; elle est existence d'un être-là, objectivement, pour « tout-le-monde » (pour le géomètre réel et possible ou pour quiconque comprend la géométrie). Bien mieux, elle a depuis
[368] sa proto-fondation une existence spécifiquement supra-temporelle et accessible, comme nous en avons la certitude, à tous les hommes et en premier lieu aux mathématiciens réels et possibles de tous les peuples, de tous les siècles, et ce sous toutes ses formes particulières. Et toutes les formes produites à nouveau par quiconque sur le fondement des formes prédonnées endossent aussitôt la même objectivité. Il s'agit là, nous le voyons, d'une objectivité « idéale ». Elle est propre à toute une classe de produits spirituels du monde de la culture auquel appartiennent non seulement toutes les formations scientifiques et les sciences elles-mêmes, mais aussi, par exemple, les formations de l'art littéraire (1). Les œuvres de cette classe n'offrent point, comme les outils (marteau, tenailles), ou comme les œuvres d'architecture et les produits du même genre, une possibilité de réédition en plusieurs exemplaires semblables entre eux. Le théorème de Pythagore, toute la géométrie n'existent qu'une seule fois, si souvent et même en quelque langue qu'ils puissent être exprimés. La géométrie est identiquement la même dans

(1) Mais la littérature, dans son concept le plus large, les embrasse tous, c'est-à-dire qu'il appartient à leur être objectif d'être exprimé et toujours de nouveau exprimable dans un langage — plus précisément, quand on les considère seulement en tant que signification, en tant que sens d'un discours — d'avoir l'objectivité, l'être-là-pour-tout-le-monde ; cela vaut d'une façon plus particulière du point de vue des sciences objectives, de telle sorte que, pour elles, la différence entre la langue originale de l'œuvre et la traduction dans une langue étrangère n'en suspend pas l'accessibilité identique, ou plutôt la rend seulement indirecte, non expresse.

la « langue originale » d'Euclide et dans toutes les « traductions »; elle est encore une fois la même en chaque langue, si souvent soit-elle, à partir de son énonciation orale ou de sa notation écrite originales, exprimée sur le mode sensible dans les innombrables expressions orales ou consignations écrites et autres. Les expressions sensibles ont une individuation spatio-temporelle dans le monde comme tous les événements corporels ou comme tout ce qui est incorporé comme tel dans des corps; mais cela n'est pas vrai de la forme spirituelle elle-même, qu'on appelle ici « objectité idéale ». Néanmoins elles [les formes de l'objectivité idéale] ont, d'une certaine manière, une existence objective dans le monde, mais seulement en vertu de la double stratification de ces répétitions et finalement en vertu des incorporations sensibles. Car la langue elle-même, dans toutes ses spécifications en mots, propositions, discours, est édifiée de part en part, comme on le voit facilement dans l'attitude grammaticale, à partir d'objectités idéales ; par exemple, le mot *Löwe* [Lion] n'advient qu'une seule fois dans la langue allemande, il est l'identique des innombrables expressions par lesquelles n'importe qui le vise. Mais les idéalités des mots et des propositions géométriques, les théories — considérées purement en tant que formations linguistiques — ne sont pas les idéalités qui, dans la géométrie, constituent ce qui est énoncé et accrédité comme vérité les objets, les états-de-chose géométriques idéaux, etc. En tout énoncé, l'objet thématique, ce dont on parle (son sens), se distingue de l'énonciation qui, en elle-même, n'est et ne peut jamais être thème au cours de l'énoncer. Et ici le thème consiste précisément en objectités idéales et tout autres que celles qui se tiennent sous le concept de langage.

C'est justement aux objectités idéales et thématiques de la géomé-
[369] trie que se rapporte maintenant notre problème : comment l'idéalité géométrique (aussi bien que celle de toutes les sciences) en vient-elle à son objectivité idéale à partir de son surgissement originaire intra-personnel dans lequel elle se présente comme formation dans l'espace de conscience de l'âme du premier inventeur ? Nous le voyons par avance : c'est par la médiation du langage qui lui procure, pour ainsi dire, sa chair linguistique; mais comment, à partir d'une formation purement intra-subjective, l'incarnation linguistique produit-elle l'*objectif*, ce qui, par exemple comme concept ou état-de-choses géométriques, est effectivement présent, intelligible pour tout le monde, maintenant et pour toujours, étant déjà accrédité dans son expression linguistique comme discours géométrique, comme proposition géométrique dans son sens géométrique idéal ?

Naturellement, bien qu'il s'annonce également ici, nous ne nous engagerons pas dans le problème général de l'origine du langage, dans son existence idéale et fondée dans le monde réal par l'expression, par la consignation; mais nous devons dire ici quelques mots sur le rapport entre le langage comme fonction de l'homme dans l'humanité, et le monde comme horizon de l'existence humaine.

Quand nous vivons à l'état de veille dans le monde, nous sommes constamment, que nous y prêtions ou non attention, conscients du monde, nous en sommes conscients comme de l'horizon de notre vie, comme horizon des « choses » *(Dinge)* (objets réals), de nos préoccupations et de nos activités réelles et possibles. Toujours détaché sur l'horizon du monde, il y a l'horizon de nos prochains *(Mitmenschen)*, que quiconque y soit

présent ou non. Avant même d'y prêter aucune attention, nous sommes conscients de l'horizon ouvert de notre co-humanité avec son noyau circonscrit, celui de nos proches et de ceux que nous connaissons en général. Solidaire de cette conscience, il y a la conscience que nous avons des hommes dans notre horizon-de-l'étranger et dont nous avons chaque fois conscience comme des « autres »; chaque fois conscience des autres « pour moi », en tant que « mes » autres, comme ceux avec lesquels je peux entrer dans une connexion intropathique, actuelle et potentielle, immédiate et médiate, dans une compréhension réciproque entre soi et les autres, et sur le fondement de cette connexion, dans un échange avec eux, un engagement avec eux en n'importe quel mode particulier de communauté, et ensuite dans un savoir habituel de cet être-communautisé. Tout comme moi, chaque homme a sa co-humanité, et c'est comme tel qu'il est compris de moi et de tout le monde, et il a, s'y comptant toujours lui-même, l'humanité en général, dans laquelle il se sait vivre.

C'est précisément à cet horizon d'humanité qu'appartient le langage universel. L'humanité se connaît d'abord comme communauté de langage immédiate et médiate. De toute évidence, c'est seulement grâce au langage et à l'immense étendue de ses consignations, comme communications virtuelles, que l'horizon d'humanité peut être celui d'une infinité ouverte, comme il l'est toujours pour les hommes. Dans la dimension de la conscience, l'humanité normale et adulte (à l'exclusion du monde des anormaux et des enfants) est privilégiée comme horizon de l'humanité et comme communauté de langage. En ce sens, l'humanité est pour chaque homme,

pour lequel elle est son horizon-de-nous, une communauté du pouvoir-s'exprimer dans la réciprocité, la normalité et la pleine intelligibilité; et dans cette communauté, tout le monde peut aussi parler comme d'un étant objectif de tout ce qui est là,
70] dans le monde environnant de son humanité. Tout a son nom ou plutôt tout est nommable en un sens très large, c'est-à-dire exprimable dans un langage. Le monde objectif est de prime abord monde pour tous, le monde que « tout-le-monde » a comme horizon de monde. Son être objectif présuppose les hommes en tant qu'hommes [sujets] de leur langage universel. Le langage est de leur côté une fonction et un pouvoir exercé, corrélativement rapporté au monde, *universum* des objets en tant qu'il est exprimable dans un langage selon son être et son être-tel. Ainsi, d'une part, les hommes en tant qu'hommes, la co-humanité, le monde — le monde dont les hommes parlent et peuvent toujours parler, dont nous parlons et pouvons toujours parler — et, d'autre part, le langage, sont indissociablement entrelacés et toujours déjà certains dans l'unité indissociable de leur corrélation, bien que d'habitude ils restent seulement implicites et à l'horizon.

Cela étant présupposé, le géomètre proto-fondateur peut aussi évidemment énoncer sa formation intérieure. Mais la question se répète comment celle-ci en devient-elle objective dans son « idéalité » ? Pouvant être recompris et communiqué, le psychique en tant que psychique de cet homme est assurément *eo ipso* objectif, de la même façon, précisément, que lui-même, en tant qu'homme concret, est objet possible d'expérience et de désignation pour tout le monde, comme chose réale dans le monde des choses en général. On peut s'entendre

à ce sujet et se livrer, sur le fondement d'une expérience commune, à des énonciations qui soient communes et qui se vérifient, etc. Mais comment la formation constituée de façon intra-psychique en vient-elle à la spécificité d'un être intersubjectif, comme objectité idéale qui, précisément en tant que « géométrique » et en dépit de sa source psychique, n'est toutefois rien moins qu'un réal psychique ? Réfléchissons-y. La présence originale et en personne, dans l'actualité de la première production, donc dans l' « évidence » originaire, ne donne lieu en général à aucun acquis persistant qui puisse avoir l'existence objective. L'évidence vive est transitoire, de telle sorte assurément que l'activité dégénère aussitôt en passivité dans la conscience pâlissante et fluente du ce-qui-vient-juste-de-passer. Finalement cette « rétention » s'évanouit, mais le passage et le passé « évanouis » ne sont pas retournés au néant pour le sujet considéré, ils peuvent être réveillés. A la passivité de ce qui est d'abord obscurément éveillé et de ce qui émerge éventuellement à une clarté toujours plus grande appartient l'activité possible d'un ressouvenir dans lequel le vivre passé est comme re-vécu activement de part en part. Maintenant, si c'est la production originairement évidente, en tant que pur remplissement de son intention, qui constitue le rénové (le ressouvenu), une activité de production effective se présente nécessairement en solidarité avec le ressouvenir actif du passé, et du même coup, dans un « recouvrement » originaire, jaillit l'évidence de l'identité : ce qui est originairement effectué maintenant est la même chose que ce qui a été évident auparavant. Solidairement, se trouve aussi fondée la faculté de répéter à volonté la formation, dans l'évidence de l'identité (recouvrement d'identité) à travers

la chaîne des répétitions. Cependant, là encore, nous n'avons pas transgressé le sujet et ses facultés subjectives évidentes, et par conséquent nous n'avons encore apporté aucune « objectivité ». Mais celle-ci surgit — dans une étape liminaire —, de
71] façon intelligible, dès que nous prenons en considération la fonction de l'intropathie et la co-humanité comme communauté d'intropathie et comme communauté de langage. Dans la connexion de la compréhension mutuelle par le langage, la production originaire et le produit d'un seul sujet peuvent être re-compris *activement* par les autres. Comme dans le ressouvenir, dans cette pleine re-compréhension de ce qui a été produit par l'autre, aura lieu nécessairement une co-opération spécifique et présente dans l'activité présentifiante, mais en même temps aussi la conscience évidente de l'identité de la formation spirituelle dans les productions de celui qui reçoit et de celui qui donne communication, si réciproque que celle-ci devienne par la suite. Les productions peuvent se propager dans leur similarité de personnes à communautés de personnes et, dans l'enchaînement de compréhension de ces répétitions, l'évidence pénètre en tant que la même dans la conscience de l'autre. Dans l'unité de la communauté communicante de plusieurs personnes, on n'a pas conscience de la formation produite de façon itérative comme d'une formation semblable, mais comme de l'unique formation universelle.

Maintenant, il faut encore considérer que l'objectivité de la formation idéale n'est pas encore parfaitement constituée par une telle transmission actuelle de ce qui est produit originairement en quelqu'un, à quelqu'un d'autre qui le reproduit originairement. Il lui manque la *présence perdurante* des « objets

idéaux », qui persistent aussi dans les temps où l'inventeur et ses associés ne sont plus éveillés à un tel échange ou en général quand ils ne sont plus en vie. Il lui manque l'être-à-perpétuité, demeurant même si personne ne l'a effectué dans l'évidence.

C'est la fonction décisive de l'expression linguistique écrite, de l'expression qui consigne, que de rendre possibles les communications sans allocution personnelle, médiate ou immédiate, et d'être devenue, pour ainsi dire, communication sur le mode virtuel. Par là, aussi, la communautisation de l'humanité franchit une nouvelle étape. Les signes graphiques, considérés dans leur pure corporéité, sont objets d'une expérience simplement sensible et se trouvent dans la possibilité permanente d'être, en communauté, objets d'expérience intersubjective. Mais en tant que signes linguistiques, tout comme les vocables linguistiques, ils éveillent leurs significations courantes. Cet éveil est une passivité, la signification éveillée est donc passivement donnée, de façon semblable à celle dont toute activité, jadis engloutie dans la nuit, éveillée de façon associative, émerge d'abord de manière *passive* en tant que souvenir plus ou moins clair. Comme dans ce dernier cas, dans la passivité qui fait ici problème, ce qui est passivement éveillé doit être aussi, pour ainsi dire, converti en retour (1) dans l'activité correspondante c'est la faculté de réactivation, originairement propre à tout homme en tant qu'être parlant. Ainsi s'accomplit donc, grâce à la notation écrite, une conversion du mode-d'être originaire de la formation de sens, [par exemple] dans la sphère géométrique, de l'évidence de la formation géométrique

(1) C'est une conversion qui est consciente d'elle-même comme d'une ré-forme *(Nachgestalt)*.

venant à énonciation. Elle se sédimente, pour ainsi dire. Mais
[372] le lecteur peut la rendre de nouveau évidente, il peut réactiver l'évidence (1).

La compréhension passive de l'expression se distingue donc de sa mise en évidence par réactivation du sens. Mais alors les possibilités subsistent aussi d'un mode de l'activité, celles d'un penser qui se meut dans des passivités pures, accueillies de façon réceptive, et qui n'opère qu'avec des significations passivement comprises et assumées, sans cette évidence d'activité originaire. La passivité en général est le domaine des liaisons et des fusions associatives dans toutes lesquelles le sens jaillissant est formation-d'ensemble *(Zusammenbildung)* passive. Ainsi naît souvent, avec une unité apparente, un sens possible, c'est-à-dire un sens à mettre en évidence par une réactivation facile, alors que l'essai d'une réactivation effective ne peut réactiver que les membres singuliers de la liaison, cependant que l'intention d'unification en un tout, au lieu de se remplir, s'anéantit, c'est-à-dire détruit l'acception d'être dans la conscience originaire de la nullité.

Il est facile de remarquer que dans la vie humaine en général, et d'abord dans chaque vie individuelle, de l'enfance à la maturité, la vie originairement intuitive qui, en des activités, crée sur le fondement de l'expérience sensible ses formations originairement évidentes, déchoit très vite et dans la mesure croissante du *dévoiement du langage*. Elle déchoit par étendues toujours

(1) Mais cela n'est nullement nécessaire et ne représente pas en fait la normalité. Le lecteur peut aussi comprendre sans cela, il peut, « sans plus », prendre possession de ce qu'il comprend, en co-acception, sans activité propre. Il a alors une attitude purement passive-réceptive.

plus grandes dans un dire et un lire purement assujettis aux associations, après quoi elle se trouve assez souvent déçue, dans ses acceptions ainsi acquises, par l'expérience ultérieure.

On dira alors que dans la sphère de la science, qui nous intéresse ici, celle d'un penser appliqué à atteindre des vérités et à éviter des faussetés, on sera évidemment dès le début très soucieux de pousser le verrou devant le libre jeu des formations *(Bildungen)* associatives. Celles-ci restent un danger permanent en vertu de l'inévitable sédimentation des produits spirituels sous la forme d'acquis linguistiques persistants, qui peuvent être repris en charge et ré-assumés par n'importe qui d'autre, d'une façon d'abord purement passive. On prévient ce danger non seulement en se persuadant après coup de la réactivabilité effective, mais aussi en assurant aussitôt après la proto-fondation évidente le pouvoir de sa réactivation et son maintien permanent. C'est ce qui se passe quand on est soucieux de l'univocité de l'expression linguistique, et de s'assurer de produits exprimables de façon univoque, grâce à une frappe très attentive des mots, des propositions, des enchaînements de propositions considérés ; c'est ce que chacun doit faire, et non seulement l'inventeur, mais aussi chaque savant en tant que membre de la communauté scientifique, après la prise en charge de ce qu'il doit recevoir des autres. Cela concerne donc tout particulière-
[373] ment la tradition scientifique, à l'intérieur de la communauté de savants qui lui correspond, en tant que communauté de connaissance vivant dans l'unité d'une responsabilité commune. Conformément à l'essence de la science, il appartient donc au rôle de ses fonctionnaires d'exiger en permanence ou d'avoir la certitude personnelle que tout ce qui est porté par eux à

l'énonciation scientifique soit dit « une fois pour toutes », que cela soit « établi », indéfiniment reproductible dans l'identité, utilisable dans l'évidence et à des fins théorétiques ou pratiques ultérieures — en tant qu'indubitablement réactivable dans l'identité de son sens authentique (1).

Cependant, il nous reste encore un problème doublement important. Premièrement nous n'avons pas encore pris en considération le fait que la pensée scientifique acquiert, sur le fondement de produits déjà acquis, des produits nouveaux qui en fondent à leur tour de nouveaux et ainsi de suite — dans l'unité d'une propagation assurant la tradition du sens.

Au regard de l'accroissement finalement prodigieux d'une science comme la géométrie, qu'en est-il de la réactivabilité, de son exigence et de sa faculté ? Quand chaque chercheur travaille à sa place dans l'édifice, qu'en est-il des pauses professionnelles et des pauses du sommeil qu'on ne doit pas omettre ici ? doit-il, quand il se remet à la poursuite de son travail actuel, commencer par parcourir toute la chaîne prodigieuse des fondations jusqu'aux archi-prémisses et en réactiver effectivement la totalité ? Il est manifeste que, dans ce cas, une science telle que notre géométrie moderne ne serait absolument pas possible. Et pourtant il est impliqué dans l'essence des produits de chaque étape que leur sens d'être idéal ne soit pas seulement un sens

(1) En premier lieu, il s'agit évidemment d'une ferme direction du vouloir, que le savant érige en lui vers la sûre faculté de la réactivation. Si la fin assignée à la réactivabilité ne peut être accomplie que de manière relative, alors l'exigence, qui prend racine dans la conscience d'un pouvoir d'acquisition, a ensuite également sa relativité qui devient aussi évidente et qui persiste. Finalement la connaissance objective, absolument établie, de la vérité, est une idée infinie.

survenu en fait plus tard, mais que, puisque le sens se fonde sur le sens, le sens antérieur livre quelque chose, dans la dimension de la valeur, au sens ultérieur, et même s'intègre à lui d'une certaine façon; aussi, à l'intérieur de l'architecture spirituelle, aucune pièce n'est-elle indépendante ni, par conséquent, immédiatement réactivable.

Cela vaut en particulier dans les sciences qui, comme la géométrie, ont leur sphère thématique dans des produits idéaux, dans des idéalités à partir desquelles des idéalités de niveau supérieur sont toujours de nouveau produites. Il en va tout autrement dans les sciences dites descriptives, où l'intérêt théorétique, tout à la classification et à la description, se maintient dans l'intuitivité sensible qui tient ici lieu d'évidence. Ce qui fait que, du moins en général, chaque proposition nouvelle est alors convertible pour elle-même en évidence.

Mais en revanche comment une science telle que la géométrie est-elle possible ? Comment peut-elle, en tant qu'édification d'idéalités étagées, édification systématique et s'accroissant indéfiniment, maintenir sa vertu signifiante originaire dans une réac-
[374] tivabilité vivante, alors que sa pensée connaissante doit produire le neuf sans pouvoir réactiver, jusqu'aux plus bas, les étages passés de la connaissance ? Même si cela pouvait encore réussir à un stade plus primitif de la géométrie, finalement ce pouvoir a dû trop s'épuiser dans l'effort de mise en évidence et faire défaut pour une productivité supérieure.

Ici, nous devons prendre en considération dans son originalité l'activité « logique » spécifiquement liée au langage, de même que les formations idéales de la connaissance qui ont, dans cette activité, leur source spécifique. A toute formation propositive,

émergeant à une compréhension purement passive, appartient essentiellement une activité propre que le mot « élucidation » dénote le mieux. Une proposition émergeant de façon passive (éventuellement dans la dimension du souvenir) ou passivement comprise à l'audition, est d'abord simplement reçue en tant qu'accréditée dans une participation passive du Je, et sous cette forme, elle est déjà notre opinion. De cela, nous distinguons l'activité originale et importante de l'élucidation de notre opinion. Si cette proposition était sous sa première forme un sens assumé de façon indifférenciée et unitaire, sens simplement accrédité, c'est-à-dire, concrètement, propos simplement accrédité, maintenant ce vague indifférencié en lui-même se trouve explicité de façon active. Si nous réfléchissons, par exemple, à la façon dont nous comprenons au cours d'une lecture superficielle de journaux et dont nous recevons simplement les « nouvelles », nous voyons qu'il y a là une assomption passive de la valeur d'être, par laquelle ce qui est lu vient au-devant de notre opinion.

Maintenant, comme il a été dit, c'est une chose particulière que l'intention d'explicitation et l'activité qui articule dans la distinction ce qui est lu (ou quelque proposition intéressante qu'on y relève), membre de signification par membre de signification, en le désinsérant de la structure vague de ce qui a été reçu de façon passive et unitaire, puis, selon un mode nouveau, sur le fondement des valeurs singulières, porte la valeur d'ensemble à son accomplissement actif. A partir d'une forme de sens passive est alors apparue, dans une production active, une forme en formation. Cette activité est ainsi une évidence — spécifique —, celle de la formation qui surgit en elle sur le

mode de la productité originaire. A l'égard de cette évidence aussi une communautisation est possible. Le jugement explicité, le jugement élucidé devient objectité idéale, transmissible. C'est elle exclusivement que vise la logique quand on y parle de propositions et de jugements. Et ainsi se dessine par là de manière universelle le *domaine de la logique*, de manière universelle aussi la sphère d'être à laquelle se rapporte la logique, dans la mesure où elle est théorie formelle de la proposition en général.

Grâce à cette activité, des activités plus étendues sont alors également possibles, formations *(Bildungen)* de nouveaux jugements sur le fondement de ceux qui valent déjà pour nous. C'est là la spécificité de la pensée logique et de ses évidences purement logiques. Tout cela reste, même dans la conversion des jugements, maintenu dans l'acception, lorsque, au lieu de juger nous-mêmes, nous nous transportons par la pensée dans un énoncer, dans un juger.

Nous nous en tenons là aux propositions linguistiques qui viennent à nous dans la passivité et que nous ne faisons que recevoir. Il faut aussi considérer à ce sujet que les propositions se donnent elles-mêmes à la conscience comme des conversions reproductives d'un sens originaire, produit par une activité
[375] originaire effective, et qu'elles renvoient donc en elles-mêmes à une telle genèse. Dans la sphère de l'évidence logique, la déduction, l'inférence, sous la forme de la conséquence, jouent un rôle constant, un rôle essentiel. D'autre part, il faut prendre aussi en considération les activités constructives opérant avec des idéalités géométriques qui, « élucidées », n'ont toutefois pas été portées à l'évidence originaire. (L'évidence originaire

ne peut pas être interchangée avec l'évidence des « axiomes »; car les axiomes sont principiellement déjà les résultats d'une formation de sens *(Sinnbildung)* originaire et ont cette formation elle-même toujours déjà derrière eux.)

Qu'en est-il maintenant de la possibilité de la réactivation intégrale et authentique jusqu'à la pleine originarité, par une récursion vers les archi-évidences, dans les grands édifices épistémologiques de la géométrie et des sciences dites « déductives » — ainsi nommées bien qu'elles ne se contentent nullement de déduire ? Ici la loi fondamentale suivante vaut dans une évidence inconditionnellement universelle si les prémisses doivent être effectivement réactivées jusqu'à l'évidence la plus originaire, il en va de même pour leurs conséquences évidentes. Il s'ensuit manifestement que, depuis les archi-évidences, l'authenticité d'origine doit se propager à travers la chaîne encore si longue des inférences logiques. Cependant si nous songeons à l'évidente finitude du pouvoir, tant individuel que communautaire, de convertir effectivement les chaînes logiques séculaires en des chaînes d'évidence authentiquement originaires dans l'unité d'un accomplissement, nous remarquons alors que la loi cache en elle une idéalisation : à savoir la libération hors de ses limites et, d'une certaine façon, l'infinitisation de notre pouvoir. L'évidence originale d'une telle idéalisation nous préoccupera encore.

Ce sont donc là les évidences d'essence rationnelles et universelles qui éclairent tout le devenir méthodique des sciences « déductives » et par là, le mode d'être qui leur est essentiel.

Ces sciences ne sont pas un héritage tout prêt sous la forme de

propositions consignées, mais en l'espèce d'une formation de sens *(Sinnbildung)* vivante, progressant de façon productive, qui, indéfiniment, dispose de ce qui est consigné, sédiment d'une production antérieure, en en faisant une exploitation logique. Mais l'exploitation logique ne crée, à partir de propositions aux significations sédimentées, que d'autres propositions de même caractère. Que tous les nouveaux acquis expriment une vérité géométrique effective, cela est certain *a priori*, à la condition que les fondements de l'édifice déductif aient été effectivement produits, objectivés dans l'évidence originaire et par conséquent constitués en acquis universellement accessible. Une continuité de personne à personne, d'époque à époque, doit avoir été praticable. Il est clair que la méthode de production des idéalités originaires à partir des données pré-scientifiques du monde de la culture doit avoir été notée et fixée en propositions stables avant l'existence de la géométrie; il est clair qu'ensuite le pouvoir de faire passer ces propositions de leur vague compréhension linguistique dans la clarté de la réactivation de leur
[376] sens évident, ce pouvoir a dû être transmis et constamment transmissible dans son mode propre.

Aussi longtemps seulement qu'il a été satisfait à cette condition ou lors seulement que le souci de la remplir pour tout avenir est intégralement demeuré, la géométrie a pu, dans le progrès des formations *(Bildungen)* logiques, préserver en tant que science déductive son sens d'origine authentique. En d'autres termes, c'est alors seulement que chaque géomètre a pu être habilité à se porter à l'évidence médiate de ce que chaque proposition porte en elle-même, non pas simplement en tant que sens propositionnel sédimenté (logique), mais en

tant que son sens effectif, le sens de vérité. Et il en va de même pour toute la géométrie.

La déduction suit dans son progrès l'évidence logique-formelle; mais sans le pouvoir effectivement exercé de la réactivation des activités originaires enfermées dans les concepts fondateurs, donc aussi sans le Quoi et le Comment de leurs matériaux pré-scientifiques, la géométrie serait une tradition devenue vide de sens, dont il nous serait absolument impossible, au cas où ce pouvoir viendrait à nous manquer, de savoir si elle a ou a jamais eu un sens authentique et effectivement récupérable.

Mais c'est, hélas, notre situation et celle de tous les temps modernes.

La « condition », définie plus haut, n'a en fait jamais été remplie. Comment la tradition vivante de la formation de sens *(Sinnbildung)* des concepts élémentaires s'accomplit effectivement, nous le voyons dans l'enseignement élémentaire de la géométrie et dans ses manuels; ce que nous y apprenons effectivement, c'est à savoir manier, à l'intérieur d'une méthodologie rigoureuse, des concepts et des propositions *tout prêts*. L'illustration sensible des concepts par les figures dessinées se substitue au produire effectif des proto-idéalités. Et le succès a fait le reste — non pas le succès de l'évidence rationnelle effective allant au-delà de l'évidence propre à la méthode logique, mais le succès pratique de la géométrie appliquée, son utilité pratique prodigieuse, quand bien même elle est incomprise. A cela s'ajoutent, comme doit le manifester plus loin l'examen des mathématiques historiques, les dangers d'une vie scientifique totalement adonnée aux activités logiques. Ces dangers résident

dans certaines conversions progressives du sens (1), auxquelles entraîne un tel type de scientificité.

Par la mise au jour des conditions essentielles sur lesquelles repose la possibilité historique d'une tradition authentiquement originaire de sciences telles que la géométrie, on se rendra intelligible la façon dont ces sciences peuvent se développer de manière vivante à travers les siècles, sans être moins inauthentiques pour cela. La transmission par héritage des propositions et de la méthode, nécessaire pour la construction logique de propositions toujours nouvelles, d'idéalités toujours nouvelles, peut précisément poursuivre son cours ininterrompu à travers les temps, alors que n'a pas été hérité le pouvoir de réactivation des archi-commencements et par conséquent des sources de sens pour toute étape ultérieure. Ce qui fait donc défaut, c'est justement ce qui avait donné, ou plutôt a dû donner à toutes
[377] les propositions et théories, un sens archi-originaire que l'on doit toujours de nouveau mettre en évidence.

Les propositions et les formations propositionnelles douées d'une unité grammaticale, de quelque façon qu'elles soient nées et accréditées, fût-ce même par simple association, ont assurément dans tous les cas leur sens logique propre, c'est-à-dire un sens qu'on doit mettre en évidence par élucidation, et qui, par la suite, doit toujours de nouveau être identifié comme la même proposition, qu'elle soit logiquement cohérente ou contradictoire, et dans ce dernier cas inopérable dans l'unité d'un jugement actuel. Dans les propositions qui sont connexes

(1) Elles [ces conversions] sont certes profitables à la méthode logique, mais elles éloignent toujours davantage des origines et rendent insensible au problème d'origine et du même coup au sens d'être et au sens de vérité authentique de toutes les sciences.

à l'intérieur de leur champ et dans les systèmes que l'on peut en obtenir de façon déductive, nous avons un domaine d'identités idéales pour lesquelles il y a des possibilités bien compréhensibles de transmission durable. Mais maintenant se présentent des propositions comme formations culturelles du passé en tant que telles, en tant que tradition; elles élèvent pour ainsi dire la prétention d'être les sédimentations d'un sens de vérité qu'on doit mettre en évidence de façon originaire alors que, sortes de contrefaçons d'origine associative, elles ne doivent en rien avoir un tel sens. Ainsi l'ensemble prédonné de la science déductive, le système total des propositions dans l'unité de leurs valeurs, n'est aussi, en premier lieu, qu'une prétention qui ne peut se justifier comme expression du sens de vérité auquel il est prétendu que grâce au pouvoir effectif de la réactivation.

C'est à partir de cette situation qu'il faut comprendre le motif le plus profond de cette exigence qui, dans les temps modernes, va s'élargissant et finit par s'imposer universellement, exigence de ce qu'on appelle « fondement épistémologique » des sciences, alors même qu'on n'en est jamais venu à la clarté (1) sur ce qui fait vraiment défaut à ces sciences tant admirées.

Pour ce qui touche maintenant de plus près à la rupture d'une tradition authentiquement originaire, donc marquée d'une évidence originaire lors de son commencement effectivement premier, on peut mettre au jour, pour l'expliquer, des raisons possibles et tout à fait intelligibles. Dans les premières collaborations orales des géomètres commençants, le besoin ne se faisait naturellement pas sentir d'une détermination exacte des

(1) Hume a-t-il fait autre chose que de s'efforcer de questionner en retour vers les impressions originaires des idées engendrées et des idées scientifiques en général ?

descriptions pour les proto-matériaux pré-scientifiques et pour les modes selon lesquels les idéalités géométriques s'y rapportaient, et pour eux ensuite les premières propositions « axiomatiques » ont surgi. Ensuite, les super-formations *(Höherbildungen)* logiques n'atteignirent pas encore si haut que l'on n'eût pu faire toujours de nouveau retour vers le sens originaire. D'autre part : quant au produit originaire, la possibilité vraiment manifeste d'une application pratique des lois qui en dérivent, conduisit vite, évidemment, dans la praxis, à une méthode, instruite par l'habitude, pour accomplir, le cas échéant, une tâche utilitaire à l'aide des mathématiques. Cette méthode a pu naturellement s'hériter en l'absence même de l'aptitude à l'évidence originaire. Et c'est ainsi que les mathématiques ont pu en général, tout en étant vidées de leur sens, se propager en une
[378] édification logique continuelle, comme ce fut le cas, d'autre part, pour la méthodologie de l'utilisation technique. Dans son extraordinaire extension, l'utilité pratique est devenue d'elle-même un motif capital de l'accélération de ces sciences et du prix qu'on leur attache. C'est pourquoi il va aussi de soi que le sens de vérité originaire une fois perdu, il se soit rendu si peu sensible que le besoin même de la question en retour correspondante ait d'abord dû être réveillé, et, plus encore, que le sens vrai de cette question ait d'abord dû être découvert.

Nos résultats principiels sont d'une généralité qui s'étend à toutes les sciences dites déductives et annonce même pour toutes les sciences des problèmes et des recherches analogues. Elles ont bien toutes ce type de mouvance à partir de traditions sédimentées avec lesquelles une activité en transmission opère toujours de nouveau en produisant de nouvelles formations de

sens. Sous ce mode d'être, elles [les sciences] étendent leur durée à travers les âges, car tous les nouveaux acquis se sédimentent à nouveau et deviennent à nouveau matériel opératoire. Dans tous les cas, les problèmes, les recherches clarificatrices, les évidences rationnelles principielles sont *historiques* (historisch). Nous nous tenons dans l'horizon de l'humanité, de la seule humanité dans laquelle nous vivons nous-mêmes maintenant. De cet horizon nous avons une conscience vivante et permanente, et ce comme d'un horizon de temps impliqué dans notre horizon-de-présent de chaque instant. A l'unique humanité correspond essentiellement l'unique monde de culture comme monde de vie environnant dans son mode d'être, qui, pour chaque époque et chaque humanité historiques, est justement et chaque fois tradition. Nous nous tenons donc dans l'horizon historique en lequel, si peu de choses déterminées que nous sachions, tout est historique. Mais il [cet horizon] a sa structure essentielle, qui doit être dévoilée par une interrogation méthodique. A travers elle sont prescrites les questions particulières possibles en général, comme, par exemple dans le cas des sciences, les questions en retour vers l'origine, questions qui leur sont propres en tant qu'elles passent par leur mode d'être historique. Ici, nous sommes reconduits, pour ainsi dire, vers les proto-matériaux de la première formation de sens *(Sinnbildung)*, vers les archi-prémisses qui se tiennent dans le monde de culture pré-scientifique. Sans doute celui-ci a-t-il lui-même, à son tour, ses problèmes d'origine qui demeurent d'abord dans la non-problématicité.

Naturellement, avec le style particulier que nous leur donnons, ces problèmes éveillent aussitôt le problème total de

l'historicité universelle du mode d'être corrélatif de l'humanité et du monde de la culture, et la structure apriorique de cette historicité. Cependant des questions comme celle de la clarification d'origine de la géométrie ont leur clôture qui prescrit que l'interrogation ne transgresse pas ces matériaux pré-scientifiques.

Nous rattachons des éclaircissements complémentaires à deux objections attenant à notre situation philosophico-historique.

Premièrement par quelle singulière bizarrerie vouloir reconduire intégralement la question de l'origine de la géométrie jusqu'à quelque Thalès de la géométrie qui reste introuvable et n'est même pas légendaire ? La géométrie est présente dans ses propositions, dans ses théories. Naturellement, nous devons et nous pouvons répondre dans l'évidence et jusqu'au bout de cet édifice logique. Sans doute arrivons-nous ainsi
[379] aux premiers axiomes et, à partir d'eux, à l'évidence originaire que rendent possible les concepts fondateurs. De quoi s'agit-il alors, sinon d'une « épistémologie », singulièrement ici d'une épistémologie de la géométrie ? Il ne viendra à l'esprit de personne de reconduire le problème épistémologique jusqu'à ce Thalès imaginaire — ce qui est, du reste, tout à fait superflu. Dans les concepts et les propositions eux-mêmes, tels qu'ils se tiennent présentement devant nous, se tient leur sens comme visée non évidente au premier abord, mais comme proposition vraie avec sa vérité visée quoique encore cachée, que nous pouvons, cela va de soi, porter au jour par mise en évidence, [en opérant] sur [les concepts et les propositions] eux-mêmes.

Notre réponse est la suivante : il est certain que personne

n'a songé à cette rétroférence historique; et il est certain que l'épistémologie n'a jamais été considérée comme une tâche proprement historique. Mais c'est précisément cela que, dans le passé, nous mettons en question. Le dogme tout-puissant de la cassure principielle entre l'élucidation épistémologique et l'explicitation historique aussi bien que l'explicitation psychologique dans l'ordre des sciences de l'esprit, de la cassure entre l'origine épistémologique et l'origine génétique, ce dogme, dans la mesure où l'on ne limite pas de façon inadmissible, comme c'est l'habitude, les concepts d' « histoire », d' « explicitation historique » et de « genèse », ce dogme est renversé de fond en comble. Ou plutôt, ce qui est ainsi renversé, c'est la clôture à cause de laquelle justement les problèmes originaux et les plus profonds de l'histoire restent dissimulés. Si l'on médite les analyses que nous proposons (encore rudimentaires, sans doute, elles nous conduiront plus tard et en toute nécessité vers de nouvelles dimensions de profondeur), elles montrent justement à l'évidence que notre savoir, [celui qui définit] la géométrie, forme de culture présentement vivante, comme une tradition et en même temps comme une activité de transmission, n'est pas quelque chose comme le savoir d'une causalité extérieure qui aurait opéré la succession en chaîne des formes historiques — ou même quelque chose comme un savoir par induction qu'il serait franchement absurde de supposer ici — mais que comprendre la géométrie et un fait de culture donné en général, c'est être déjà conscient de son historicité, quoique de façon « implicite ». Mais ceci n'est pas une locution creuse, car il est vrai de façon tout à fait universelle, pour tout fait donné sous le titre « culture », qu'il s'agisse de la plus basse culture se rappor-

tant aux nécessités vitales ou de la culture la plus élevée (science, état, église, organisation économique, etc.), il est vrai que dans toute compréhension simple de ce fait comme fait d'expérience, il y a déjà la « conscience solidaire » qu'il est une formation née d'un former humain. Si enfermé que soit ce sens, si purement « implicite » qu'en soit notre co-visée, la possibilité évidente de l'explicitation, de l' « élucidation » et de la clarification lui appartient. Chaque explicitation et chaque passage de l'élucidation à la mise en évidence (même s'il peut lui arriver de s'immobiliser trop tôt) n'est rien d'autre qu'un dévoilement historique; c'est là en soi-même et essentiellement un acte historique *(ein Historisches)* et en tant que tel, par une nécessité d'essence, il porte en lui l'horizon de son histoire *(Historie)*. Ce qui revient assurément à dire du même coup l'ensemble du présent de la culture, compris comme totalité, « implique » l'ensemble du passé de la culture dans une universalité indéterminée, mais structurellement déterminée. Plus exactement, il
[380] implique une continuité de passés s'impliquant les uns les autres, chacun constituant en soi un présent de culture passé. Et cette continuité dans son ensemble est une *unité* de la traditionalisation jusqu'au présent qui est le nôtre et qui, en tant qu'il se trouve lui-même dans la permanence d'écoulement d'une vie *(Lebendigkeit)*, est un traditionaliser. C'est là, comme nous l'avons dit, une universalité indéterminée, mais d'une structure principielle et susceptible d'une explicitation encore beaucoup plus ample à partir de ce qui a été annoncé, structure dans laquelle aussi les possibilités de toute recherche et de toute détermination des réalités facto-concrètes sont fondées, « impliquées ».

Aussi la mise en évidence de la géométrie, qu'on en ait ou non une claire conscience, est le dévoilement de sa tradition historique. Seulement cette connaissance, pour ne pas en rester à l'état de discours vide ou de généralité indifférenciée, requiert que, par une exploration menée à partir du présent et en lui, on restaure de façon accomplie et méthodique les évidences différenciées dont nous avons dégagé le type plus haut (en quelques passages où il en était question, pourrait-on dire, à fleur de peau). Poursuivies de manière systématique, elles ne livrent rien d'autre et rien de moins que l'apriori universel de l'histoire dans la plus haute richesse de ses composantes.

Nous pouvons alors dire aussi : l'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle *(des Miteinander und Ineinander)* de la formation du sens *(Sinnbildung)* et de la sédimentation du sens originaires.

Tout ce qui est établi comme fait historique, soit comme fait d'expérience présent, soit, par l'historien, comme fait du passé, a nécessairement sa *structure de sens intrinsèque*; mais ce que l'on découvre aussi quotidiennement, de manière intelligible, en fait d'enchaînements de motivations, a plus que jamais ses implications profondes, descendant toujours plus loin, et que l'on doit interroger, que l'on doit dévoiler. Toute histoire-des-faits demeure dans la non-intelligibilité tant que, concluant toujours directement et de façon simplement naïve à partir de faits, elle ne thématise jamais le sol de sens universel sur lequel reposent ensemble de telles conclusions, tant qu'elle n'a jamais exploré le puissant apriori structurel qui lui est propre. C'est seulement le dévoilement de la structure universelle d'es-

sence (1), qui se tient en notre présent historique et par suite en tout présent historique passé ou futur en tant que tel, et du point de vue de la totalité, à l'intérieur seulement du dévoilement du temps historique concret dans lequel nous vivons, dans lequel vit notre pan-humanité considérée dans la totalité de sa structure universelle d'essence, c'est ce dévoilement seul qui peut rendre possible une histoire *(Historie)* vraiment compréhensive, pénétrante et, en un sens authentique, scientifique. C'est là l'apriori historique concret qui embrasse tout étant dans son être-devenu et dans son devenir historique ou dans son être essentiel en tant que tradition et activité de transmission. Ce qui vient d'être dit se rapportait à la forme *(Form)* totale du « Présent historique en général », au temps historique en général. Mais les formes *(Gestalten)* particulières de la culture en situation dans
[381] son être historique unitaire, en tant que tradition et auto-transmission vivante, n'ont dans cette totalité qu'un être en traditionalité relativement indépendant, en tant seulement qu'être de composantes dépendantes. On doit maintenant, corrélativement, prendre encore en considération les sujets de l'historicité, les personnes produisant la formation *(Bildung)* de la culture et fonctionnant en totalité : l'humanité personnelle productrice (2).

En ce qui concerne la géométrie, après que nous avons évo-

(1) La structure superficielle des hommes extrinsèquement déjà constituée dans la structure d'essence socio-historique de l'humanité, mais aussi les <structures> dévoilant les historicités plus profondes, les historicités intrinsèques des personnes intéressées.

(2) Le monde historique est sans doute pré-donné en premier lieu comme monde socio-historique. Mais historique, il ne l'est que par l'historicité intrinsèque de tous les individus, et de ceux-ci en tant que personnes individuelles dans leur historicité

qué la dissimulation des concepts fondateurs, dissimulation devenue impénétrable et que nous avons rendue intelligible comme telle dans ses premiers traits fondamentaux, on reconnaît alors que seule la problématisation consciente de l'origine historique de la géométrie (à l'intérieur du problème total de l'apriori de l'historicité en général) peut mettre à portée de main la méthode d'une géométrie authentiquement originaire, et en même temps accessible à une compréhension universelle-historique; il en va de même pour toutes les sciences, pour la philosophie. Par conséquent, une histoire de la philosophie, une histoire des sciences particulières dans le style des histoires-des-faits habituelles ne peuvent en rien, au principe, rendre leur thème vraiment intelligible. Car une authentique histoire de la philosophie, une authentique histoire des sciences particulières ne sont rien d'autre que la reconduction des formations de sens historiques données dans le présent, c'est-à-dire de leurs évidences — tout au long de la chaîne consignée des renvois historiques — jusqu'à la dimension dissimulée des archi-évidences qui les fondent (1). Déjà en lui-même, le problème spécifique ne peut, à cet égard, être amené à la compréhensibilité que par le recours à l'apriori historique, comme la source universelle de tout problème de compréhension imaginable. Le problème de l'explicitation historique authentique

intrinsèque, qui les lie aux autres personnes communautisées. Que l'on se rappelle ce que nous avons dit en quelques développements initiaux et insuffisants au sujet des souvenirs et de l'historicité constante qui les habite.

(1) Mais ce qui, pour les sciences, est archi-évidence est déterminé par un esprit éclairé ou par une sphère d'esprits éclairés, qui posent les nouvelles questions historiques, aussi bien celles d'une historicité extrinsèque dans le monde socio-historique que celle de l'historicité intrinsèque, de la dimension des profondeurs.

coïncide dans les sciences avec celui de la fondation ou de l'élucidation « épistémologiques ».

Nous devons nous attendre encore à une deuxième et très grave objection. De la part de l'historisme qui, sous différentes formes, étend très loin son impérialisme, je ne peux attendre qu'une réceptivité limitée au projet, formulé dans cet écrit, d'une exploration en profondeur dépassant l'habituelle histoire-des-faits ; d'autant plus que, l'expression d'« apriori » l'annonce déjà, cette exploration prétend à une évidence absolument inconditionnée, s'étendant au-dessus de toutes les facticités historiques, une évidence vraiment apodictique. On objectera : quelle naïveté que de vouloir découvrir et de prétendre avoir découvert un apriori historique, une validité absolue et supra-
[382] temporelle après que nous avons recueilli de si riches témoignages attestant la relativité de toute chose historique, de toute aperception du monde d'origine historique, jusqu'à celle des groupes primitifs. Chaque peuple et chaque peuplade a son monde, dans lequel, pour un même groupe donné, tout se coordonne bien, que ce soit dans l'ordre mythico-magique ou dans l'ordre européano-rationnel, et tout se laisse parfaitement expliciter. Chacun a sa « logique » et par suite, si cette logique était explicitée en propositions, « son » apriori.

Cependant, réfléchissons un peu à la méthodologie de l'établissement des faits historiques en général, et par conséquent aussi des faits qui fondent l'objection ; et pour ce qui est de cette objection, réfléchissons à ce qu'elle présuppose. N'y a-t-il pas déjà dans la tâche que se propose une science de l'esprit comme science du « tel-que-cela-a-effectivement-été », une présupposition allant de soi, un sol de valeur qui n'a jamais

été pris en considération, qui n'a jamais été pris pour thème, un sol d'une évidence absolument inattaquable sans laquelle une histoire serait une entreprise dépourvue de sens ? Toute problématique et toute monstration historiques *(historisches)*, au sens habituel, présupposent déjà l'histoire *(Geschichte)* comme horizon universel de question, non pas expressément, mais toutefois comme un horizon de certitude implicite qui, dans toute indéterminité vague d'arrière-fond, est la présupposition de toute déterminabilité, c'est-à-dire de tout projet visant à la recherche et à l'établissement de faits déterminés.

En l'histoire, le Primordial en soi est notre Présent. Nous avons toujours déjà conscience de notre monde présent, et que nous vivons en lui, toujours entourés par l'infinité ouverte d'un horizon de réalités inconnues. Ce savoir comme certitude d'horizon n'est pas un savoir appris, il n'a jamais été actuel à un moment donné et simplement passé à l'arrière-fond comme savoir ré-englouti ; la certitude d'horizon devait être déjà présupposée, pour pouvoir être thématiquement explicitée, elle est déjà présupposée pour que nous voulions savoir ce que nous ne savons pas encore. Tout non-savoir se rapporte au monde inconnu qui est pourtant d'avance pour nous comme monde, comme horizon de toute question présente et ainsi également de toute question spécifiquement historique. Ce sont des questions qui ouvrent sur les hommes en tant que, dans la solidarité communautisée, ils œuvrent et créent dans le monde, et transforment toujours de nouveau, dans sa permanence, la figure culturelle du monde. De plus, ne savons-nous pas — nous avons déjà eu à en parler — que ce présent historique a ses passés historiques derrière lui, qu'il en est issu, que le passé historique est une continuité de

passés provenant les uns des autres, chacun étant tradition, en tant que présent passé, et produisant la tradition à partir de soi ? Ne savons-nous pas que le présent et la totalité du temps historique impliquée en lui sont ceux d'une humanité unitairement unique du point de vue historique, unitaire en vertu de son enchaînement de générations et de sa constante communautisation dans l'activité de culture opérant à partir de ce qui est toujours déjà informé par la culture, que ce soit dans le travail en commun ou dans la considération mutuelle, etc. ? Est-ce que, avec tout cela, n'est pas indiqué un « savoir » universel d'horizon, un savoir implicite que l'on doit expliciter systématiquement, selon sa structure d'essence ? N'est-ce pas là, ce qui devient alors un grand problème, l'horizon dans lequel pénètre tout acte de
[383] question et qui est, par conséquent, présupposé par tout acte de question ? Les faits que l'historicisme fait valoir, nous n'avons donc pas besoin de les soumettre d'abord à quelque examen critique; il suffit que l'assertion de leur facticité, si cette assertion doit avoir un sens, présuppose déjà l'apriori historique.

Mais un doute se presse encore. L'explicitation d'horizon à laquelle nous avons eu recours ne doit toutefois pas en rester à l'état de discours superficiel et vague, elle doit en venir elle-même à une sorte de scientificité. Les propositions dans lesquelles elle s'énonce doivent être fixes et pouvoir être toujours de nouveau mises en évidence. Selon quelle méthode obtenons-nous un apriori du monde historique qui soit universel et en cela fixe et à jamais authentiquement originaire ? Chaque fois que nous prenons conscience de nous-mêmes, nous nous découvrons dans l'évidence d'un pouvoir, pouvoir de réfléchir à

notre gré, d'inspecter l'horizon et de le pénétrer par une explicitation. Mais nous sommes et nous nous savons aussi en mesure de pouvoir faire varier en toute liberté, par la pensée, par l'imagination, notre existence humaine historique et ce qui s'y explicite comme son monde de vie. Et précisément dans l'acte libre de cette variation et de ce parcours des imaginaires du monde de vie apparaît, dans le relief d'une évidence apodictique, une composante d'universalité essentielle qui persiste effectivement à travers toutes les variantes, comme nous pouvons nous en convaincre, dans une certitude apodictique. Nous nous sommes alors déliés de toute attache avec le monde historique dans son sens de facticité, monde considéré lui-même comme l'une des possibilités de la pensée. Cette liberté et cette direction du regard sur l'invariant apodictique reproduisent toujours de nouveau ce dernier — dans l'évidence du pouvoir-répéter à volonté la formation invariante — comme l'identique qui, en tous temps, peut être mis en évidence originaliter, fixé dans un langage univoque, en tant qu'essence constamment impliquée dans le flux de l'horizon vivant.

Suivant cette méthode, nous pouvons aussi, en dépassant les généralités formelles que nous avons évoquées plus haut, prendre pour thème l'apodictique déterminé dont pouvait disposer, à partir du monde pré-scientifique, le proto-fondateur de la géométrie, et qui a dû lui servir comme matériel pour les idéalisations.

La géométrie et les sciences qui lui sont apparentées ont affaire à la spatio-temporalité et à ce qui y est possible en fait de formes, de figures aussi bien que de formes de mouvement, processus de déformation et autres choses semblables, spécialement en

tant que grandeurs mesurables. Il est alors clair que, si peu que nous sachions encore du monde environnant historique des premiers géomètres, il est toutefois certain, au titre de composante d'essence invariante, que c'était un monde de « choses » *(Dinge)* (parmi lesquelles les hommes eux-mêmes en tant que sujets de ce monde); que toutes les choses devaient nécessairement avoir une corporéité, encore que les choses pussent n'être pas toutes de simples corps, car les hommes existant nécessairement en communauté ne sont pas pensables comme de simples corps et, quels que soient les objets culturels qui leur
[384] correspondent de façon structurelle, ils ne s'épuisent pas, en tout cas, dans leur être corporel. Il est également clair — du moins dans un noyau essentiel dont il faut s'assurer par une minutieuse explicitation apriorique — que ces corps purs avaient des formes spatio-temporelles auxquelles se rapportaient des qualités « matérielles » (couleur, chaleur, poids, dureté, etc.). Il est clair, en outre, qu'au niveau des nécessités de la vie pratique certaines spécifications se sont découpées dans les formes et qu'une praxis technique a toujours déjà visé à la restauration des formes chaque fois privilégiées et au perfectionnement des mêmes formes suivant certains vecteurs de gradualité.

Enlevées sur les formes de chose, il y a d'abord les surfaces — surfaces plus ou moins « polies », plus ou moins parfaites; il y a les arêtes, plus ou moins grossières ou, en leur façon, plus ou moins « lisses »; en d'autres termes, des lignes, des angles plus ou moins purs — des points plus ou moins parfaits; puis, de nouveau, parmi les lignes, les lignes droites, par exemple, sont particulièrement privilégiées, parmi les surfaces, les surfaces planes : par exemple, à des fins pratiques, des planches

circonscrites par des plans, des droites, des points, alors que dans l'ensemble ou pour des usages particuliers, les surfaces courbes sont indésirables en raison de multiples préoccupations pratiques. Ainsi la restauration des plans et leur perfectionnement (le polissage) jouent-ils toujours leur rôle dans la praxis. Il en va de même pour l'intention d'équité dans le partage. Ici, l'appréciation grossière des grandeurs se convertit en mesure des grandeurs dans la numération des parties égales. (Là aussi, à partir de la facticité, une forme essentielle se laissera reconnaître par la méthode de variation.) La mesure appartient à toute culture, mais à des degrés de perfection qui vont du primitif au supérieur. Dans la réalité historique, [telle qu'elle est] essentiellement possible et [telle que nous la connaissons] ici comme un fait, le développement de la culture assure une certaine technique de la mesure, inférieure et éventuellement supérieure — nous pouvons donc aussi toujours présupposer un art du dessin architectural, de l'arpentage des champs et des distances routières, etc. — [cette technique] est toujours déjà là, déjà richement élaborée lorsqu'elle est pré-donnée au philosophe qui ne connaissait pas encore la géométrie, mais doit être imaginable *(denkbar)* comme son inventeur. En tant que philosophe dépassant le monde environnant fini de la pratique (celui de la chambre, de la ville, de la province, etc., et, dans le temps, celui des événements périodiques, jour, mois, etc.) vers la vision et la connaissance théorétiques du monde, il a les espaces et les temps connus et inconnus de manière finie comme des finités dans l'horizon d'une infinité ouverte. Mais il n'a pas encore par là l'espace géométrique, le temps mathématique et tout ce qui doit devenir, ces finités lui servant de

matériel, un produit spirituel d'un genre nouveau; et avec ses formes finies et variées dans leur spatio-temporalité, il n'a pas encore les formes géométriques, les formes phoronomiques; < celles-là > [les finités], < en tant que > formations < nées > de la praxis et conçues en vue d'un perfectionnement, ne sont évidemment que les supports d'une praxis d'un genre nouveau à partir de laquelle naissent des formations au nom semblable, mais d'un genre nouveau.

Il est d'avance évident que ce genre nouveau sera un produit qui naît d'un acte spirituel d'idéalisation, d'un penser « pur »
[385] qui a son matériel dans les pré-données universelles déjà décrites de cette humanité et de ce monde environnant humain factices, et crée à partir d'eux des « objectités idéales ».

Le problème serait alors, dans un recours à l'essentiel de l'histoire, de découvrir le sens d'origine historique qui a pu et dû nécessairement donner à tout le devenir de la géométrie son sens de vérité persistant.

La mise en relief et la fixation de l'évidence rationnelle suivante revêtent alors une importance particulière : c'est seulement dans la mesure où le contenu apodictiquement universel de la sphère des formes spatio-temporelles invariant à travers toute variation imaginable se trouve pris en considération dans l'idéalisation qu'une formation idéale peut naître, qui soit à tout jamais et pour toute génération humaine à venir re-compréhensible et donc transmissible, reproductible avec son sens intersubjectif identique. Cette condition vaut bien au-delà de la géométrie pour toutes les formations spirituelles qui doivent être transmissibles dans une universalité inconditionnée. Dans la mesure où l'activité de pensée d'un savant accueillerait dans la pensée de celui-ci quelque chose qui soit « enchaîné-au-temps »,

c'est-à-dire enchaîné à la pure facticité de son présent, ou bien quelque chose qui vaudrait pour lui en tant que tradition purement factice, sa formation aurait de même un sens d'être seulement enchaîné-au-temps; ce sens ne serait recompréhensible que pour les hommes qui partagent les mêmes conditions purement factices de compréhension.

C'est une conviction universelle que la géométrie est valable avec toutes ses vérités dans une universalité inconditionnée pour tous les hommes, tous les temps, tous les peuples, non seulement pour tous en tant que facticités historiques, mais pour tous ceux qu'on peut imaginer en général. Les présuppositions principielles de cette conviction n'ont jamais été sondées, parce qu'elles n'ont jamais été sérieusement problématisées. Mais il est devenu aussi clair pour nous que chaque établissement d'un fait historique élève la prétention à une objectivité inconditionnée, et qu'il présuppose de même cet apriori invariant ou absolu.

C'est seulement < dans le dévoilement de cet apriori > qu'est possible une science apriorique s'étendant au-delà de toutes les facticités historiques, de tous les mondes environnants, peuples, temps et humanités historiques; c'est alors seulement qu'une science peut faire son apparition comme *aeterna veritas*. C'est seulement sur ce fondement que prend appui la faculté assurée de questionner en retour vers les archi-évidences à partir de l'évidence rendue temporairement vacante d'une science.

Est-ce qu'alors nous ne nous tenons pas devant le grand et profond horizon problématique de la Raison, de cette même Raison qui fonctionne en chaque homme, si primitif soit-il encore, en tant qu' « animal rationale » ?

Ce n'est pas ici le lieu de s'engager jusque dans ces profondeurs.

A partir de tout cela, on doit donc reconnaître en tout cas que l'historisme qui veut élucider l'essence historique ou épistémologique des mathématiques en regardant du côté des stades
[386] magiques ou d'autres types d'aperception d'une humanité *(Menschentum)* enchaînée-au-temps, un tel historisme est renversé de façon absolument principielle. Pour des esprits romantiques, le mythico-magique peut être particulièrement attrayant en fait d'histoire et de préhistoire des mathématiques; mais s'abandonner à cette facticité historique pure quand il s'agit de mathématiques, c'est justement s'égarer dans une romantique et passer par-dessus le problème spécifique, le problème intrinsèquement historique, le problème épistémologique. Il va de soi qu'ensuite aussi on ne peut plus libérer son regard du fait que, quelles que soient toutes les facticités de chaque type, quelles que soient celles du type invoqué à l'appui de l'objection, elles ont une racine dans la composante essentielle de l'universel humain, racine dans laquelle s'annonce une Raison téléologique traversant de part en part toute l'historicité. Ainsi s'indique une problématique originale qui se rapporte à la totalité de l'histoire et au sens total qui, en dernière instance, lui donne son unité.

Si l'habituelle histoire-des-faits en général, et en particulier celle qui, dans les temps les plus récents, s'est mise en marche vers une extension universelle effective à toute l'humanité, si cette histoire a un sens en général, celui-ci ne peut assurer son rôle fondateur que dans ce que nous pouvons appeler ici histoire intrinsèque, et en tant que tel, sur le fondement de l'apriori historique universel. De toute nécessité, il conduit plus loin,

vers la question que nous avons annoncée, la plus haute question, celle d'une téléologie universelle de la Raison.

Si, après ces développements qui éclairent notre pénétration à l'intérieur d'horizons problématiques très généraux et multifaces, nous tenons pour un fondement parfaitement assuré que le monde environnant humain est essentiellement le même, aujourd'hui et toujours, donc le même aussi quant à ce qui vient en question au sujet de la proto-fondation et de la tradition perdurante, nous pouvons alors montrer, sur notre propre monde environnant, en quelques démarches et à simple titre d'anticipation, ce qu'il faudrait méditer de plus près pour le problème de la proto-fondation idéalisante de la formation de sens *(Sinnbildung)* appelée « Géométrie ».

NOTES CRITIQUES [1]

Le texte de ce fragment annexe correspond au manuscrit *K.*, III, 23, dans la transcription dactylographique de Fink. Il date de 1936. Fink publia le texte en 1939, sous le titre : Vom Ursprung der Geometrie, dans la *Revue internationale de Philosophie* (première année, n° 2). L'articulation en paragraphes a été empruntée à la publication de Fink, de même qu'on s'est reporté à la rédaction élaborée par Fink pour les phrases incomplètes. Dans les remarques critiques qui suivent, la rédaction dactylographique de l'original par Fink est citée avec le signe F., la publication du texte par Fink dans la *Revue internationale de Philosophie* avec le signe F.R.

P. 174 « Une signification exemplaire », biffé par Husserl *in* F.
P. 174 « par souci de brièveté... » jusqu'à « spatio-temporalité pure », addition de Husserl *in* F.
P. 175 : « géométriques vraiment pures », *in* F.
P. 175 « née un jour et, dès lors », addition de Husserl *in* F.
P. 175 note en bas de page, addition de H. *in* F.
P. 175 après « doivent », renvoi de H. à une addition intercalaire qui n'est pas conservée.
P. 175 : « La géométrie »... jusqu'à « une tradition », addition de H. *in* F.
P. 176 « Poursuivie dans cette généralité », addition de H. *in* F.
P. 176 « Généralité » au lieu de « validité générale », modification de H. *in* F.
P. 176-77 depuis « nous les avons » jusqu'à « question-en-retour », addition de H. *in* F.

(1) Nous reproduisons ici l'essentiel des notes critiques publiées in *K.*, pp. 551-553

P. 177 : depuis « Nous savons » jusqu'à « la géométrie doit », addition de H. *in* F.
P. 177 : depuis « c'est ainsi » jusqu'à « implicite », addition de H. *in* F.
P. 179 : « comme nous en avons la certitude », addition de H. *in* F.
P. 179 (note en bas de page), addition de H. *in* F.
P. 180 : « d'une certaine manière », addition de H. *in* F.
P. 180 : « comme... dans l'attitude grammaticale », addition de H. *in* F.
P. 180-81 depuis « Mais les idéalités » jusqu'à « notre problème », addition de H. *in* F.
P. 181 : depuis « étant déjà accrédité » jusqu'à « géométrique idéal ? », addition de H. *in* F.
P. 181 : « *(objets réals)* », addition de H. *in* F.
P. 182-83 : depuis « Dans la dimension » jusqu'à « tout le monde peut », addition de H. *in* F.
P. 183 « exprimable dans un langage », addition de H. *in* F.
P. 183-84 : « Son être objectif. » Addition de H. *in* F. : « qui, pour eux-mêmes, est objectif ».
P. 183 depuis « On peut s'entendre » jusqu'à « se vérifient, etc. », addition de H. *in* F.
P. 184 : « (le ressouvenu) », addition de H. *in* F.
P. 184 « dans un « recouvrement » originaire », addition de H. *in* F.
P. 185 : « apporté », inséré d'après F.R.
P. 185 depuis « Dans l'unité » ... jusqu'à « universelle », addition de H. *in* F. après laquelle il est fait renvoi à une addition intercalaire non conservée.
P. 186 : note au bas de la page, addition de H. *in* F.
P. 187 note en bas de page, addition de H. *in* F.
P. 189 note en bas de page, addition de H. *in* F.
P. 190, l. 26 : à partir de là, dans les pages suivantes, plusieurs

passages sont entre crochets, sans que les nouveaux passages correspondants soient donnés.

P. 191 : « unitairement vague » au lieu de « vague indifférencié », modification de H. *in* F.

P. 192 « nous nous en tenons là... » : début biffé par H. *in* F.

P. 193 après « derrière soi » se ferme un crochet; en marge, de H. *in* F., un trait au crayon bleu, ce qui signifie que, à partir de là, le texte est de nouveau satisfaisant.

P. 194 « en propositions stables et le pouvoir », modifié par l'éditeur d'après F.R.

P. 196 : note en bas de page, addition de H. *in* F.

P. 197 : après « durable » se ferment des crochets qui n'avaient pas été ouverts.

P. 197 : note en bas de page, addition de H. *in* F.

P. 201 : « (encore rudimentaires, sans doute, et devant nous conduire de façon encore plus précise dans une systématique approfondie) », modification de H. *in* F.

P. 202 : « (même s'il peut lui arriver de s'immobiliser trop tôt) », addition de H. *in* F.

P. 204 : note en bas de page, addition de H. *in* F.

P. 204 : note en bas de page, addition de H. *in* F.

P. 205 note en bas de page, addition de H. *in* F.

P. 208 : « que ce soit »... jusqu'à « mutuelle », addition de H. *in* F.

P. 208 « n'est-ce pas là »... jusqu'à « problème », addition de H. *in* F.

P. 209 : « dans l'évidence du »... jusqu'à « invariante », addition de H. *in* F.

P. 210 : à l'origine : « dans la vie pratique des nécessités les formes et certaines spécifications », modifié d'après F.R.

P. 211 phrase entre parenthèses, addition de H. *in* F.

P. 211 : « Dans le développement essentiel de la culture, un pro-

grès de celle-ci, donc aussi l'art... », modifications de H. *in* F.

P. 211 phrase entre parenthèses, addition de H. *in* F.

P. 212 depuis « et avec ses formes... » jusqu'à « genre nouveau ». Addition de H. *in* F., légèrement modifiée par l'éditeur, car obscure dans l'original.

P. 212 phrase soulignée, addition de H. *in* F.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Avertissement 1

Introduction 3

L'ORIGINE DE LA GÉOMÉTRIE 173

Notes critiques 216

Achevé d'imprimer en décembre 2009
sur les presses numériques de l'Imprimerie Maury S.A.S.
Z.I. des Ondes – 12100 Millau
N° d'impression : J09/44193 L

Imprimé en France